AETAS KANTIANA

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft,* 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft,* 1788; *Die Kritik der Urteilskraft,* 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* 1793; *Die Metaphysik der Sitten,* 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

Herausfoderung an Herrn Professor Kant in Königsberg,

die Hauptsätze seiner Transscendental-Philosophie entweder von neuem zu begründen, oder sie als unstatthaft zurückzunehmen:

von

D. Johann Gottlob Heynig
in Göttingen.

Darf ich anders seyn, als Andere — anders denken, und es sagen?

Leipzig,
in Commission bey P. G. Kummer
1798.

Einleitung.

Die Behauptung:"

„Alle Vernunfterkenntniß ist entweder material, und
„betrachtet irgend ein Object; oder formal, und be-
„schäftigt sich blos mit der Form des Verstandes
„und der Vernunft selbst, und mit den allgemeinen
„Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied
„der Objecte" —

hat gar keinen Sinn, zumal wenn die blos formale Vernunfterkenntniß nicht a posteriori, sondern a priori zu Stande kommen, und nicht aus der Erfahrung geschöpft seyn soll. M. s. Kants Grundlegung zur Metaph. der Sitten in der Vorr. — Denn wo — und wie — soll da ein vernünftiger Sinn herauskommen? Unsere Vernunfterkenntniß wäre dem zu Folge theils m a t e r i a l, und beschäftigte sich mit Objecten; theils f o r m a l, und hätte es da blos mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst zu thun, und mit den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne dabey Rücksicht auf die Verschiedenheit der Objecte zu nehmen. Es möchte dieß noch angehen, wenn man nur dabey stehen bliebe, und weiter keinen Unterschied zwischen e m p i r i s c h e r V e r n u n f t e r k e n n t n i ß a posteriori und zwischen e i n e r V e r n u n f t e r k e n n t n i ß a priori machte; denn ein solcher Unterschied ist

schlechterdings unstatthaft und unerweißlich, wie in der Folge sichtbar werden wird. Die Vernunft beschäftigt sich freylich mit den äußern Objecten, wenn sie sich materiale Erkenntniß — von allerley Gegenständen bereitet; und die Vernunft mancher Leute mag sich vielleicht auch mit ihrer eigenen Form und mit der bloßen Form alles dessen, was uns erscheint, abgeben. So wie ein Künstler öfters seine leeren Formen bedenklich anguckt, womit er schon so viele Dinge gemacht und so vieles Geld erworben hat, indem ihn itzt müssige Momente anwandeln. — Allein daraus, daß sich die Vernunft gewöhnlichermaßen mit Objecten beschäftigt, und bisweilen auch, wenn sie weiter nichts zu thun hat, mit der Form der Vernunft und des Verstandes selbst — folgt noch lange nicht, daß es zweyerley Quellen der Erkenntniß, und folglich ein zweyfaches Erkenntniß, als solches, für uns gebe, ein materiales, oder empirisches, und ein formales, oder reines a priori. — Angenommen, daß man allenfalls ohne Hülfe, ohne Belehrung der Erfahrung von der Form der Dinge, von der Form unsers — Verstandes und unserer — Vernunft etwas wissen könnte: so würde hier noch die wichtige und unbeantwortete Frage aufgeworfen werden können: „ob das auch von Dingen — etwas erkennen, etwas wissen heißt, wenn man nichts weiter von ihnen erkennt, als die bloße, trockne, leere Form derselben?“ Daran zweifle ich ganz und gar. Ferner fragt sich: „ob man erst einen Unterschied machen kann und — darf zwischen dem Materialen und dem Formalen unserer Erkenntniß, so wie zwischen der Form und zwi-

zwischen der Materie der Dinge? Ob man was von der Form der Objecte zu wissen im Stande ist, wenn man es nicht in, mit und durch die Materie derselben erkennt; und ob man von der Materie der Dinge etwas zu erfahren vermag, ohne es in, mit und durch die Form derselben zu erfahren?" Diesen Fragen wünsch' ich eine befriedigende Antwort. Wäre dieß nicht so, und giengen Materie und Form überall mit einander und ließen sich beyde gar nicht von einander abtrennen, und bekämen wir nur Kenntniß von ihnen durch ihre eigene beyderseitige Vermittlung: so könnte es eben darum keine reine, formale Erkenntniß a priori geben, sondern alle unsere Kenntniß, die formale, so gut, wie die materiale, wäre blos und lediglich empirisch und aus der Erfahrung a posteriori hergenommen. — Und dieß ist auch nicht anders möglich. Was ist denn die Form des Verstandes und der Vernunft? Wie gelangen wir zur Erkenntniß dieser Form? Wo nehmen wir denn die allgemeinen — Regeln des Denkens her, ohne sie aus besondern und einzelnen Fällen in der Erfahrung a posteriori zu schöpfen? — Erhalten wir die Erkenntniß von der Form des Verstandes und der Vernunft a priori, oder a posteriori? A priori. Wirklich? Dieß ist nicht möglich; wie soll es damit zugehen? Wenn nämlich von Form die Rede ist und seyn soll: so kann damit nicht eine Form überhaupt gemeynt seyn; denn dieß ist gar keine Form, sondern nur eine gewisse, eine gegebene Form von einem Etwas, und zwar wiederum nicht von einem Object überhaupt

— denn das ist kein Object — das hat keine Form — sondern nur von einem gewissen, von einem bestimmten Objecte — Hier ist nun die Untersuchung von der Form des menschlichen Verstandes, der menschlichen Vernunft, welches beydes einerley ist; also die Frage von der gegebenen Form eines gegebenen Etwas; denn Verstand und Vernunft müssen uns erst gegeben seyn, ehe wir etwas von ihnen in Absicht auf ihre Materie und folglich auch in Absicht auf ihre Form zu wissen im Stande sind. Da uns nun alles, was uns gegeben wird, nur vermittelst der Sinne gegeben wird; und da unsere — Sinne alles, was sie geben, nur a posteriori geben und nur geben können: so folgt daraus, daß unsere Erkenntniß von der Form der Dinge, von der Form des menschlichen Verstandes, so rein sie auch scheinet, so weit sie auch a priori — hergeholt seyn mag, doch keine andere als eine empirische Erkenntniß a posteriori sey, wie alle übrige Erkenntniß auf diesem Planeten. —

Im Vorbeygehen — man sollte nicht so verschiedene Namen und Ausdrücke von dem menschlichen Geistesvermögen brauchen, sollte nicht von Verstand, von Vernunft, von Einbildungs — von Urtheilskraft u. s. w. als von verschiedenen Vermögen des Menschen sprechen, sondern die Kraft des Menschen, wodurch er sich von allen übrigen Geschöpfen der Erde hinlänglich unterscheidet, sollte man schlechthin Vernunft nennen, und alle andere Bezeichnungen dieser Art nicht für verschiedene, sondern als diesem Namen gleichgeltende Wörter und Ausdrücke ansehen. Diese Unordnung und Verwirrung, welche hier herrscht, hat von jeher

jeher die Leute bethört und auf die Gedanken gebracht, als besäße der Mensch leibhaftig Verstand und Vernunft u. s. w. in abgesonderten, von einander unterschiedenen Vermögen, da er doch nur eine Kraft, und ein Vermögen, nämlich das der Vernünftigkeit besitzt, welches aber verschiedener Modificationen und Aeußerungen beym Gebrauche fähig ist und verschiedentlich erscheint. — Es giebt nur eine Menschheitskraft, und diese ist so mancherley und vielfältig schattirt, so wie alles, was uns umgiebt, die größte Mannichfaltigkeit mit zum Grunde liegender Einheit darbietet. —

Nun weiter: Wie weiß ich etwas von der Form eines gegebenen Dinges? Blos und lediglich dadurch, indem ich das Ding mit meinen Sinnen anschaue und betrachte; ich muß jedes Object erst erkennen, erst empfinden, erst schauen; widrigenfalls wüßt' ich nicht einmal, ob und daß ein Ding dasey, geschweige denn, was für eines dasey und mit welcher Form es sich offenbare. Es ist nicht genug zu wissen, ob ein Object vorhanden sey, sondern ich muß wissen, wenn ich anders was wissen will, was für ein Ding, was für ein in Hinsicht auf Form und Materie beschaffnes Ding, d. h. eben was für eines — vorhanden liege. Ueberdieß hat es keine andere Bewandniß mit dem Erkennen und Wissen der Form der Dinge, als mit dem Erkennen des Materialen derselben; sondern die nämlichen Bedingungen, unter welchen ich von der Materie der Dinge etwas zu wissen vermag, finden auch hier Statt; eben weil die Form so gut, wie die Materie, erkannt seyn muß, eh' ich die mindeste Notiz von bey-

den erhalten kann. Es folgt also auch daraus von neüem, „daß die formale Vernunfterkenntniß mit der materialen völlig gleiche Quellen hat d. h. daß jene Erkenntniß a posteriori — zu Stande kommt und blos empirisch ist, so wie die letztere, die man auch allgemein als solche anerkennt." — Form setzt allemal etwas voraus, was da geformt ist, das diese Form trägt; indem es ja doch keine Form von einem Nichtetwas, von einem Nichts geben kann, sondern alle und jede Form sich auf gegebene Objecte bezieht und beziehen muß. Es kann auch keine Form von einem Etwas überhaupt geben, sondern allemal nur von einem gewissen, bezeichneten Etwas, von einem Object im Concreto; kurz von etwas Materialen; denn dieß allein hat Form und weiter nichts. — Alle Form ist dem zu Folge von materialen, geformten, wirklichen Dingen abhängig und kommt allererst in, mit und durch dieselben zu Stande. Wo Form ist, muß auch Materie seyn, und wo Materie ist, muß Form seyn; beyde sind von einander unzertrennlich. In, mit und durch Materie giebt es erst Dinge für uns; in, mit und durch Form dieser Dinge erkennen wir erst diese Dinge, da sie durch Form und Materie uns allein als Objecte, die von uns verschieden sind, affiziren können; da wir selber in Materie und Form eingekleidet existiren und nur so zu existiren im Stande sind. — Die Materie ist nicht sowohl von der Form abhängig, als vielmehr die Form von der Materie, wenn ja eines von beyden abhängig seyn soll. Man könnte sich allenfalls ein Ding ohne Form d. h. ohne gewöhnliche Form denken, ob es gleich dieserwegen immer noch eine Form hätte; aber man ist

gar

gar nicht fähig, sich ein Ding ohne Materie vorzustellen; dieß wäre schlechterdings kein Ding — was denn für eins? — (Nur in düstern Bücherwinkeln verstaubte Grübler, nur die wörterschnitzelnden aristotelischen Strohmänner des geistleeren Mittelalters, wo durch und durch eckelhafte Möncherey herrschte, waren tauglich und geschickt dazu, einen Unterschied zu finden und zu machen zwischen der Materie und der Form der Dinge, eine Abstraction vorzunehmen mit ihrer Form und ihrer Materie). Die Dinge sind erst die Dinge, indem sie und wiefern sie aus Materie und Form zugleich bestehen; sobald ich die Form wegnehme, bleiben die Dinge nicht mehr übrig, und sobald ich die Materie wegdenke, sind die Dinge ebenfalls nicht mehr die Dinge. Vorausgesetzt nämlich, daß man erst im Stande wäre, die Form eines Dinges wegzunehmen und dieses eine Ding noch dazubehalten, und die Materie eines Dinges im Denken zu beseitigen und dieses eine Ding doch noch als solches auf der Stelle zu lassen und es ferner als einen Gegenstand des Betrachtens zu behandeln; welches schlechterdings gar nicht angeht. Wir als materialformale Dinge haben keine Sinne, keine Gedanken, keine Erkennungskräfte für blos formale —, oder für blos materiale Dinge — wären dergleichen erst möglich und denkbar — sondern unsere Sinne sind nur für materialformale, für empirische Objecte organisirt; was außerhalb dieser bestimmten Sphäre liegt, davon wissen wir nichts. — Da nun, wie aus dem bisher Gesagten klar erhellet, alle Form, nur Form von einzelnen, gegebenen Objecten ist; alle Form, als solche, nur in der Wirklichkeit, nur in der

Empirie vorkommt, oder nur an materialen, wirklich existirenden Dingen sich vorfindet; so folgt abermal hieraus:

„daß alle unsere Erkenntniß von der Form der Ob-„jecte, welche es auch sey, nur empirisch ist; nur „a posteriori herfließt, und a priori hier, so wie „nirgends, schlechterdings nichts gewußt und erkennt „wird.“ —

Von den Dingen, von ihrer Materie, ihren Eigenschaften u. s. w. kann man nämlich, wie Kant selbst zugesteht, a priori nichts wissen, sondern alle dergleichen Erkenntniß bleibt bekantermaßen unserer Denkbemühung a posteriori vorbehalten. — Gegebene Form: gegebene Materie: — eine gewisse Form: ein gewisses, materiales Ding: — keine gegebene Form: keine gegebene Materie: — keine Form: keine Materie: — Form überhaupt d. h. Nichts: Materie überhaupt d. h. Nichts: — Form in Abstracto: mit und von Materie abstrahirt: — Materie in Abstracto: mit und von Form in Concreto abstrahirt: concrete Form: concrete Materie, und umgekehrt u. s. w. — Alle diese und mehrere Sätze stehen mit einander in Parallel und genauer Verbindung und lassen sich aufs schärfste erweisen, da alles in der ganzen Welt nur in bestimmter Materie und in bestimmter Form existirt, wie wir alle mit unsern bloßen leiblichen Augen sehen. —

Eben so ist es auch mit der Vernunft und dem Verstande des Menschen und seiner Form beschaffen, womit die charakteristische, wenigstens charakteristisch modificirte Kraft der Menschheit bezeichnet wird, wodurch sie eben diese Menschheit

und

und keine andere ist; und warum sie nicht Thierheit, nicht Pflanzenheit ist, sondern die wirklich existirende Menschheit, wovon der Verf. und jeder andere Philosoph mit ihm nur einen kleinen Theil ausmacht; indem wir nach dieser — und durch diese Kraft äußerlich ausgebildet sind und sie innerlich in uns schlagen hören. — Ist es möglich, die bloße Form von dieser gegebenen, bestimmten, menschlichen Vernunft außerhalb ihrer Materie, oder a priori, zu erkennen, ohne zugleich auf ihre Materie Rücksicht zu nehmen und sie vermittelst dieser erkennt zu haben? Nein! — Unsere Vernunfterkenntniß von unserer Vernunft kann nicht material und formal in der Isolirung seyn, sondern sie muß seyn und ist auch wirklich vom Anfang bis zum Ende formal und material zugleich, indem sie allererst durch ihre Materie und Form in Gemeinschaft als Vernunft, als unsere Vernunft, zum Vorschein tritt, so wie dieß der Fall mit jedem andern Ding ist. Von bestimmten, gegebenen Dingen geht alle unsere Erkenntniß aus, und von diesen kann auch nur gesprochen werden bey allen unsern Untersuchungen und Speculationen; und auch von einer bestimmten, gegebenen d. h. unserer Vernunft geht alle Erkenntniß von der Vernunft aus, wie jeder fast von sich selbst einsehen muß, da Vernunft überhaupt geradezu für keine Vernunft zu erklären ist — denn als was für Vernunft soll sie denn gelten — was für Vernunft soll sie denn seyn? — Indem uns daher weiter keine Vernunft gegeben werden kann und gegeben wird, als die menschliche, als unsere Vernunft, und wir von einer andern gar keinen Begriff haben, ja nicht einmal wissen, ob es

noch eine andere Vernunft giebt, die der unsrigen gliche und nicht etwa ganz was anders wäre; so ergiebt sich auch hieraus: „daß Kant und der Verf. und alle übrige vernünftige Dinge nur von der menschlichen Vernunft einige Notiz haben, und nur von dieser in Concreto, in der Empirie, nicht a priori, nicht in der Transscendentalität, etwas wissen und erkennen, und daß in allen menschlichen Büchern, so viel es deren auf der Welt giebt, allemal nur von der empirischen, durch die Erfahrung nach Form und Materie erkannten Vernunft die Rede ist, so oft der Vernunft Erwähnung geschieht." Dies ist, wie jeder wissen wird, gar häufig der Fall, indem sich freylich viel leichter mit Worten hier etwas machen läßt, als mit der That, indem es viel leichter hergeht, Vernunft in Worten zu zeigen, als Vernunft wirklich zu Tage zu legen. Wörter und schöne Wörter und große Wörter giebt's allenthalben genug; aber Handlungen und schöne Handlungen und große Handlungen allenthalben nur äußerst wenig! — Eine bloße materiale Vernunfterkenntniß, ist keine Erkenntniß, und eine bloße formale Vernunfterkenntniß, ist keine Erkenntniß, wenn sie erst beyde von einander isolirt möglich und denkbar und wirklich seyn könnten. — A priori kann ich gar nichts von der menschlichen Vernunft wissen, da es keine Vernunft überhaupt und keine Dinge überhaupt giebt, sondern nur diese Dinge —, nur diese Vernunft — in Concreto von unserer Vernunft als solche Gegenstände der Betrachtung werden können. Alles, was man Vernunfterkenntniß a priori nennt, besteht in bloßem Schein, besteht blos in Abstractionen und überfeinen Distinctionen

nen in Ansehung der gegebenen Objecte unserer Sinnenwelt und selbst der Vernunft und des Verstandes, deren gemeinschaftliche Eigenschaften und Formen u. s. w. man a posteriori in einer ganzen Lebenszeit gesehen und erkennt und erfahren hat, und dann hingeht, das Gemeinschaftliche, das Allgemeinformale ganzer Sphären von Dingen für etwas a priori, für etwas rein Scientifisches, durch ursprüngliche Verstandessynthesis Fabrizirtes — ausgiebt. — Alle dergleichen Erkenntnisse und Begriffe lassen sich treflich a posteriori deduciren und die Ursprünge derselben sich in der Erfahrung augenscheinlich nachweisen, wie zu einer andern Zeit gezeigt werden soll. —

Alle menschliche, reale Vernunft ist ja bloße Ausäußerung, bloße Wirkung eines gewissen, bestimmten Vernunftvermögens im Menschen; die Vernunft ist nicht Vernunft, wiefern sie blos in jenem Vermögen, in der Anlage zur Vernunft besteht, sondern wiefern sie in wirklicher Vernunftäußerung, in reeller Vernunftthätigkeit sich zeigt. Allein die Vernunft braucht zu ihren Operationen Objecte und Außenreiz und Regimen, wo — und Zwecke, wofür — sie sich äußert, wovon a priori gar nichts eingesehen werden mag, folglich auch von der Vernunft selbst nichts, folglich auch von ihrer Materie und Form nichts. — In der Isolirung und für sich allein kann die Vernunft, um solche zu seyn, nichts operiren; aus sich selbst und durch sich selbst ist sie ohne Concurrenz anderer Objecte nichts und kann nichts ausrichten; sie wirkt, nicht wiefern sie dieß von sich selbst und durch sich selbst und mit sich selbst aus freyen Stücken thut, sondern wiefern sie zum

Wirken von andern Dingen, von anderer Vernunft veranlaßt und gestimmt worden ist, wiefern sie Etwas vorfindet, worauf —— und wohin und für welches und um welches sie allererst ihre Functionen zu unternehmen vermag. Die menschliche Vernunft, wie sie wirklich ist, wird erst Vernunft durch anderweitige Vernunft und durch die Einflüsse anderer Objecte, nicht durch sich selbst; sie wirkt erst, wenn auf sie gewirkt worden ist. Die menschliche Vernunft, wie wir sie kennen, wirkt niemals überhaupt —, im Allgemeinen — absolut, sondern sie wirkt bestimmt, in einzelnen Fällen und immer mit steter Hinsicht auf etwas, auf vorliegende Gegenstände und Zwecke. Die Vernunft, mit der wir's zu thun haben, ist nur im Menschen und ganz vom Menschen und seiner Existenzform abhängig; der Mensch nach Leib und Seel ist nur a posteriori, und nicht a priori erkennbar; der Mensch, als solcher, handelt nur a posteriori in der Erfahrungswelt unter lauter empirischen Objecten und Bedingungen, nicht a priori in der leeren Formenregion: er ist thätig in Concreto, und nicht in Abstracto, ob man gleich auch seine gesammte Thätigkeit, wenn man will, unter allgemeine Abstractionen und Regeln bringen kann. — Von der Vernunft, oder vielmehr von einer Vernunft, wiefern sie nicht an den Menschen und an seine Sphäre angeknüpft ist, wiefern sie von ihm und allem Empirischen und Materialen unabhängig ist, wissen wir nichts, weder in Concreto, noch in Abstracto, noch in der phantasirten Idealisirung; weder überhaupt, noch besonders; folglich kann uns auch keine Metaphysik a priori transscendentaliter Notizen von einer

einer solchen Vernunft zukommen lassen; sondern dies vermag allein die Empirie von der empirischen Vernunft. Es giebt demnach blos eine bestimmte menschliche Vernunft für alle unsere Untersuchungen und Erkenntnisse, und diese giebt es, weil es dergleichen anderweitige Vernunft giebt und gab, die jene zu Stande bringen half; und diese giebt es wieder, weil es diesen Planeten mit diesen Objecten giebt, die lauter Gleichartiges in ihren mancherley Kraisen verursachen u. s. w. Diese Menschen, die sind, giebt es nur auf diesem Planeten, weil seine Lage im Weltraum, sein Verhältniß zu andern Weltkörpern und seine ganze Beschaffenheit und Kraft und Natur keine andern Menschen, keine andern Dinge, als die vorhandenen, hervorbringen und auf sich und durch sich erhalten konnte. —

Weder die Form der menschlichen Vernunft und unsers Erkenntnißvermögens, noch die Form anderer Objecte können wir ausschließend zu einem Gegenstand unserer Erkenntniß machen, ohne zugleich die Materie unserer Vernunft, oder die empirischen Wirkungen derselben, und das Materiale der Objecte d. h. ihre Eigenschaften und Beschaffenheiten u. s. w. dazu zu machen und dazu gemacht zu haben; denn dadurch allein gelangen wir erst zu der Vorstellung und Kunde von ihrer allgemeinen Form, also auf dem gewöhnlichen, ganz gemeinen Wege a posteriori. Isolirt und besonders läßt sich hier nichts wissen und erkennen; wir müssen entweder itzt die Objecte nach ihrer Materie und Form zugleich erkennen, oder wir müssen sie schon in diesen Hinsichten erkannt haben; und dann können wir freylich Abstractionen mit rebus sexcenties cogni-

tis

tis — vornehmen, können von der Materie der Objecte abstrahiren und blos ihre Form betrachten, oder von ihrer Form wegsehen, und blos ihre Materie, ihr Mannichfaltiges u. s. w. untersuchen; allein ursprünglich und ohne Erfahrung und vor Erfahrung kann dieß kein Mensch. Er trete auf, wer's kann! — Eben so können wir auch nicht zu einer Kunde von den allgemeinen Formen der Objecte, von ihrer Form überhaupt kommen, sondern die allgemeine Erkenntniß in diesem Fall setzt sich, wie in allen andern, nach und nach aus der besondern und aus der Kenntniß von der Form einzelner Dinge und Dingesklassen zusammen; wie jeden ein mäßiges Nachdenken darüber überzeugen muß. — Alle unsere Erkenntnisse, als solche, müssen allemal Merkmale, Eigenschaften der Objecte enthalten; wir müssen von den Dingen selbst, als solchen, etwas wissen und erfahren, oder aber von ihren materialen Bestandtheilen, von ihren Kräften, Wirkungen u. s. w., wenn wir mit Recht behaupten wollen, daß wir etwas von Objecten, die für uns erkennbar sind, wissen. — Die Form der Dinge und unsere Erkenntniß davon kann a priori — nichts enthalten, kann gar nichts seyn, wenn diese Dinge mit ihren Formen nicht erst a posteriori von uns wahrgenommen und erkannt worden sind. — Wie soll die allgemeine Form der Dinge a priori ohne Erfahrung erkannt werden können, da alle unsere Erkenntniß blos und allein durch Erkennung einzelner Objecte zu Stande gebracht wird, die allemal empirisch ist, indem sie uns eben mit den Dingen nach innen und außen, mit ihrem Mannichfaltigen und Kräf-

Kräften u. d. g. bekannt macht, die diese Dinge an sich und in sich haben und unsern Sinnen, als diese Dinge, sich darstellen. — Es kann nichts in der Form seyn, was nicht auch in der Materie ist, und nichts in der Materie seyn, was nicht auch in der Form ist, indem die Form der Objecte allererst das Resultat ist von der materialen Beschaffenheit derselben, indem sich alle Form in der ganzen Natur nach den reellen, vorhandenen und möglichen Dingen richtet, aber diese Dinge mit ihrer Materie sich nicht nach jener richten und richten können. — Es bleibt darum immer noch Etwas zu denken übrig, wenn Kant öffentlich behauptet und demonstrirt: „es giebt Erkenntnisse a priori, die sich blos auf die Form der Objecte beziehen, und zu deren Erwerb wir gar keine Erfahrung von diesen Objecten, worauf sich jene formellen Erkenntnisse beziehen, zu besitzen brauchen.“ Das heißt mit etwas veränderten Worten: „wir können ganz wohl Erkenntnisse von empirischen Objecten a priori in Absicht auf ihre Form erhalten, ohne daß wir diese empirischen — — Objecte a posteriori in der Erfahrung — — und durch die Erfahrung zu erkennen und anzuschauen nöthig haben! — Allbekanntlich beziehen sich alle Kantischen formellen Erkenntnisse blos auf die erkennbaren Objecte unserer gesammten Erfahrungswelt, und müssen es, da wir von nichtsinnlichen, nichtempirischen Objecten nicht einmal wissen, daß sie sind; geschweige denn, daß sie für uns in Hinsicht auf ihre Form und Materie erkennbar und Gegenstände unsers Wissens wären. — Dergleichen formelle Erkenntnisse a priori, um

nur

nur einige zum Spaß anzuführen, sollen z. B. seyn:"

„daß jedes Object, welches uns vor die Sinne
„kommt, von welchem wir etwas wissen sollen,
„im Raum und in der Zeit seyn müsse —"
„daß jedes Object, wovon wir einige Erkennt-
„niß haben sollen, ein Mannichfaltiges seyn und
„zu einer Einheit zusammenstimmen müsse —"
„daß in jedem für uns erkennlichen Object et-
„was Beharrliches angetroffen werden müsse
„— — u. s. w."

Diese und noch einige andere Erkenntnisse von Objecten — nennt Kant Erkenntnisse a priori! — Sagen alle diese vermeynten Erkenntnisse a priori mehr aus, als: „es giebt Menschen und Objecte, und diese Objecte und diese Menschen sind für jeden einzelnen Menschen erkennbar?" Kein Wort weiter läßt sich hier sagen. — Alle diese Erkenntnisse a priori sollen nur gewisse Merkmale der Objecte überhaupt — betreffen, welche in der bloßen Natur des menschlichen Verstandes — liegen und a priori aufgegriffen werden; sie sollen ja keinen Inhalt haben, sondern nur bescheidentlich die Art und Weise betreffen, wie die Gegenstände unsers Erkennens verknüpft seyn müssen. — Sie sollen nur gewisse formelle Sätze — unserer reinen Erkenntniß a priori ausmachen, welche Kant zuerst vollständig angegeben und ihre Quellen und ihre Gültigkeit befriedigend dargethan hat, obgleich von jeher die größten Philosophen, als z. B. Plato, Descartes, Leibnitz u. a. m. schon etwas, aber nur ganz leise davon geahndet hatten. — Es gäbe dem-

demnach wirklich eine formale Erkenntniß a priori — und folglich auch formale Merkmale von den Objecten a priori — und folglich auch formale Säze von den Objecten unserer Empirie a priori?? Wirklich! Es gäbe eine reine Erkenntniß a priori von den nämlichen Objecten, die wir erst und deren ganze Beschaffenheit wir blos aus der Erfahrung a posteriori erkennen und nur so — erkennen können?! — Wie ist das möglich? Wie kann ich etwas von der Form eines Objects a priori wissen, da ich allererst erfahren muß, ob es ein Object — und was für Objecte es in der Erfahrung a posteriori giebt, die wir denn bekanntlich allemal mit Schaal und Kern, mit Haut und Fleisch, mit Farbe und Gefärbten — also nach ihrer Form und Materie zugleich erkennen oder von der Natur aufgetischt bekommen?! — — Man höre: Wenn ich z. B. einen Baum zu Gesichte bekomme, der grün aussieht, der Blätter, Zweige, Aeste, Stamm, Wurzeln, Nahrungsflüssigkeiten u. d. g. hat; so weiß ich dieß a posteriori nur aus Erfahrung: allein daß dieser Baum — im Raum und in der Zeit sey, daß er eine gewisse Quantität, gewisse Realitäten u. s. w. habe, und haben müsse, dieß soll ich schon mit vollkommner Gewißheit, ohne noch von jener Erfahrung und Erkenntniß a posteriori Notiz erhalten zu haben, a priori wissen können. Also indem ich weiß, daß dieses grüne Object dort ein Baum — ist, daß er, als solcher, Wurzel, Stamm, Aeste, Zweige, Blätter, innere Kräfte u. s. w. hat, habe ich blos eine unvollkommne, unvollständige Erkenntniß a posteriori von ihm; aber indem ich zugleich weiß, nicht vermit-

telst der empirischen Anschauung, die mir jenes alles von dem Baume hinterbracht hat, sondern vermittelst meines reinen Verstandes a priori, daß dieser angeschaute, mir als Baum allererst zu Gesicht gekommene Baum im Raum und in der Zeit dasteht —, daß er ein gewisses Quantum, ein gewisses Quale u. s. w. nach aussen und nach innen besitze, soll ich eine reine und vollkommne Erkenntniß a priori von einem Baume haben! — Wer soll nun hier klug werden? Wie soll nun jene reine Erkenntniß von der Form des Baums zu Stande kommen? Wie soll nun unser reiner Verstand diese formale Erkenntniß bey einer empirischen Anschauung hervorlangen und mit der empirischen zusammenmengen? — Ich muß aus der Erfahrung erst erkennen, daß es Bäume giebt d. h. daß es diese Bäume giebt, welche in unserer Sphäre angetroffen werden; ich muß lernen, daß die Bäume innerlich und äußerlich so beschaffen sind, wie sie es sind — und ich soll auf diesem empirischen Wege — den man den gemeinen — niedern Erkenntnißsteig nennt, zum Unterschied von jenem höhern und vornehmern Pfade — nicht zugleich gelernt haben, indem ich jenes lernte, nicht zugleich gewußt haben, indem ich jenes wußte, „daß er ein Baum ist", daß er als dieser Baum hier steht, daß er aus diesen Theilen zusammengesetzt ist, daß er diese Eigenschaften habe u. s. w. — Der Baum, wiefern er dasteht und vegetirt, nicht wiefern wir ihn schauen und betrachten, muß schon im Raum und in der Zeit existiren, muß einen gewissen Umfang, eine gewisse Qualität u. d. g. haben, sonst wäre er eben darum kein Baum, sondern gar nichts, und könnte sich

unsern

unsern Sinnen nicht als ein Baum, sondern als gar nichts darstellen; nicht wiefern wir seine Materie in unsere reinen Verstandesformen nicht einrahmen und einfassen, sondern wiefern er selber keine Form hätte, und also wie Nichts auch wie ein Nichts nichts wäre. — Es mag ein Hund den Baum schauen, oder ein anderes Thier, oder ein Baum den andern selbst: so wird er immer als Baum geschaut, da er dieser Baum durch die Formenkraft der Natur ist, und nicht durch die so oder anders geschliffenen Augapfel derer Objecte, welche ihn beschauen. — Wenn ich das, was ich a priori blos von dem Baum wissen soll, nicht auch a posteriori wüßte, wenn ich dieß nicht alles aus der Erfahrung absehen könnte, wenn er mich nicht als einzelnes, isolirtes Object im Raum und in der Zeit vermittelst der Sinne affizirte: so hätt' ich nimmermehr nur die mindeste Vorstellung, nur den leisesten Begriff von einem Baum. Wenn er selbst mir nicht unter allen Bestimmungen und Prädicaten a posteriori durch die Sinne erscheint, wenn er alle jene Eigenschaften, die er theils a priori, theils a posteriori haben soll, nicht empirisch meinem Auge aussetzt: so wäre er kein Baum, sondern Gott weiß was — und ich hätte keine Vorstellung von einem Baume, sondern ein Gedankennichts von Nichts. — Ich, der ich dieses Object, den Baum, ansehe, bin ja ein bestimmtes Ding, ein Mensch, bin so und so beschaffen, so und so organisirt, thue und erkenne alles nur so und so, was ich thue und erkenne, schaue an und empfinde alles nur so und so, und habe kaum einen Begriff, wie dieß alles anders seyn könnte, geschweige denn, daß ich

wüßte, es wäre anders —: ich bin demnach ein bestimmtes, von der Natur unveränderlich constituirtes Wesen, wie alle andere Geschöpfe auf diesem Planeten, heißen sie Thiere oder Bäume u. s. w. — Ich, der ich den Baum beschaue, bin auf dieser Erde, bin ein Object unter Objecten, indem ich neben — und mit andern Dingen zugleich existire — also ich und sie im Raum —; ich bin veränderlich, bin bald in diesem Zustande, bald in jenem, bald fühl' ich diese Modification meines Seyns, bald jene, so wie ich dieß auch an den übrigen Dingen bemerke — also ich und sie in der Zeit —. Ich, wenn ich mich selbst zum Gegenstand meiner Betrachtung mache, und die Erkenntniß von den andern mir ähnlichen Geschöpfen auf mich reflectirend beziehe, finde diese — Kräfte, diese Eigenschaften u. s. w. an mir und in mir selbst; der Baum ist gleichfalls ein Object im Raum und in der Zeit; das sehe ich, er steht, wie ich, nur auf eine andere Art, fest und gewurzelt auf dem Erdboden da; er sieht itzt so, statt daß er oft auch anders modifizirt ist; er hat diese Eigenschaften, diese Gestalt u. s. w. äußerlich, und muß folglich auch die dazu erforderlichen Kräfte innerlich haben; das sagt mir alles die Erfahrung a posteriori, so wie sie mir auch alles von mir selbst sagen, mir sagen muß — ob ich bin und was ich bin und wie ich bin. — Da ich selbst erst im Raum und in der Zeit werde, da ich mir selbst und andern Objecten ein empirischer Gegenstand bin; da ich selbst erst alles mögliche a posteriori lernen muß, was ich selbst nach Materie und Form bin, indem ich a priori die Form meiner Vernunft und meiner

ner Anlagen nimmermehr erfahren kann: wie wär' es bey so bewandten Umständen möglich, daß ich von andern Objecten etwas a priori wissen könnte, da ich nicht einmal von mir selbst etwas ohne Erfahrung und vor Erfahrung zu wissen vermag, indem mein Vermögen zu wissen erst durch die Erfahrung in Uebung und Gang geräth. Ich müßte dann gleich bey Eröffnung meiner Erkenntniß wissen und bestimmen können: das ist die Form meiner und aller andern Vernunft, meiner und anderer Kräfte, meiner und anderer Triebe u. s. w.; allein dieß kostet bekanntlich viele Mühe und großes Reflectiren, ehe man dieß lernt, ehe man seine und die menschliche Natur unter allgemeine Begriffe und Ansichten bringt; da muß man sie erst in ihren Wirkungen und Operationen empirisch — belauschen und beobachten, ehe man hier etwas in Absicht auf Materie und Form festzusetzen vermag. — Man stelle sich jene Behauptung von der Erkenntniß a priori noch einmal in ihrer ganzen Blöße vor: ich, der ich in der Erfahrung langsam nach und nach in Absicht auf Form und Materie zu Stande komme, der ich selbst erst nach und nach empfinden lernen muß, daß ich ein Ding im Raum und in der Zeit — von dem Quantum, dem Quale u. s. w. bin, der ich erst allmählig Kunde von meiner Form u. d. g. erhalte — ich soll demungeachtet diese und mehrere Kenntnisse, die ich von mir selbst nicht a priori haben kann, von andern Objecten und auch von mir vor aller Erfahrung und ohne alle Erfahrung besitzen! — Solange Kant nicht hinreichend demonstrirt — „daß wir von uns selbst a priori Erkenntniß einziehen können,

ohne daß wir jemals in der Erfahrung gewesen sind, ohne daß uns die Erfahrung hier das mindeste lehrt; so lange müssen nothwendigerweise seine Begriffe von der Form der Dinge a priori unerweislich bleiben. — Doch ich muß einlenken, sonst könnt' ich beschuldigt werden, als verstünd' ich Kant nicht recht, als stellte ich mir seine Behauptung zu grob vor, indem jene Erkenntniß a priori der Zeit nach der empirischen nicht vorhergeht, sondern nur in der Erfahrungszeit der Erfahrung nicht bedarf, um diese Erkenntniß a priori zu seyn, welche sie ist. Dieß weiß ich sehr wohl; aber dieß ist es eben, was mir so sehr auffällt, und es ist in dieser ganzen Einleitung die Sache richtig von mir vorgestellt worden, indem unser eigenes Erkenntnißvermögen, wenn es erkennt, allemal aus seinem formalen Vorrathsschatz die allgemeinen Formen alles Erkennens hinzufügt. Ich würde mich lange nicht so sehr über diese Hypothese wundern, wenn Kant annähme, daß die reine Erkenntniß vor der Zeit aller Erfahrung in uns schon völlig bereit liegt, und daß wir seit dem Anbeginn der Erfahrung nur empirische Erkenntniß a posteriori zu machen im Stande sind. Auf diese Art hätte er doch wirklich reine, obgleich angeborne, Erkenntnisse a priori; allein so — will er zwar reine, formale Erkenntnisse a priori auch haben, will sie aber auch nur haben, und hat sie nicht. Seine sämtlichen reinen Erkenntnisse sind weiter nichts, als die bestimmte Art und Weise, wie der Mensch, als solches Geschöpf, überhaupt anschaut, empfindet, denkt u. s. w. — Sie beruhen zuletzt auf Abstractionen, die von reellen Objecten und ihren Wirkungen in der Erfahrung abgesehen und ihnen

ent-

entnommen sind, und sind also doch nur abstrakte Erfahrungsbegriffe, die aus dem Gemeinschaftlichen, was unser Erkenntnißvermögen und alle Objecte haben, nach und nach ihre logische Existenz erhielten.— Alle Objecte sind in der Hauptsache einander gleich; wenn ich nun die Formen derselben, oder ihr allgemeines Innere und Aeußere, oder das, was ihnen allen, wiefern sie Objecte sind, gemein ist, zusammenstelle; so bekomme ich auf diese Art jene Kantischen Erkenntnisse a priori; seine Categorien, die aber eben so gut empirischen Ursprungs sind, als wie die Erfahrungen, zu deren Behuf sie erst in der Seele aufgetreten seyn sollen. Es giebt gar keinen erdenklichen Weg, worauf sich beweisen ließe, daß zwar eine Erkenntniß in der Erfahrung entsteht, aber darum noch nicht aus der Erfahrung entspringt; darum noch nicht selbst Erfahrung ist, ob sie gleich in der Erfahrung ist und durch sie allererst veranlaßt wird. — Die Aufstellung der sogenannten zwölf Categorien in der Critik der reinen Vern. ist daher weiter nichts, als ein unvollkommner Versuch, unsere Sinnenwelt und die Objecte derselben unter ihre gemeinschaftlichen, allgemeinen Formen, unter denen sie nur diese Objecte sind und erkennt werden, methodisch im Ueberblick zusammenzustellen, um hier in Abstracto alle Bedingungen zu überschauen, unter welchen Alles existirt, unter welchen alles in dieser Welt uns — und wir andern — zum Vorschein kommt. Die Sache selbst ist unbedeutend und gewährt gar keinen reellen Vortheil. — Schon Aristoteles hatte die Idee davon aufgefaßt, aber nur auf eine andere Art, indem er die allgemeinsten und reellsten Begriffe, unter

denen gleichsam das menschliche Wissen verkrochen steckt, selbst aufzählen wollte; Kant hingegen abstrakter zu Werke gieng, die Idee tiefer aufnahm und die allgemeinen Formen der Objecte und der ganzen Erfahrungswelt, welche die Bedingungen von dieser — ihrer Existenz hergeben, aufzuzeichnen versuchte. Seine Formen und Categorien fassen erst die Objecte, als Erkenntnißstoffe, unter sich, sie sind die leeren Behältnisse, worein alles Mannichfaltige und Materiale unserer sinnlichen Anschauungen zu liegen kommt; die Categorien des Aristoteles aber sind die höchsten Begriffe selbst, unter welchen alle besondere und einzelne enthalten sind, oder doch seyn sollten: sie beziehen sich mehr auf die Begriffe, auf ganze Analogien und Sphären von Begriffen, auf ganze Vorstellungen von einander ähnlichen Dingen und Modificationen und Eigenschaften derselben, als auf die Formen der Objecte und des menschlichen Verstandes. Die Sache läßt sich aber noch höher behandeln, sie läßt sich noch anders entwickeln, wie zu einer andern Zeit gezeigt werden soll; sonst dürfte man denken, Kant könnte allein auf dem Felde der Categorien herumspeculiren. — Allein diese Kantischen Categorien sind keine Erkenntnisse, und wenn es auch dergleichen wären, doch keine Erkenntnisse a priori, sondern a posteriori, wie die empirische Sinnenwelt, aus welcher sie durch Abstraction genommen worden sind; sie sind allgemeine und leere Schaalen, die man von den Objecten bey ihren Erscheinungen und bey unsern Anschauungen derselben abstreifte, indem ganze Regionen und Classen von Objecten, oder Objecte in ihrer allgemeinsten Darstellung, vieles mit einander

ge-

gemein haben müssen, so wie in der Natur selbst ganze Gattungen von Dingen einerley Farbe, einerley Schaalen, einerley Außengewand mit einander haben. Jenes Gemeinschaftliche und Allgemeine nun, das durch die Abstraction alle noch übrigen empirischen Flecken und Verschiedenheiten vollends verliert, ist in jenen Categorien formaliter angegeben, und machen dasselbe selbst aus, indem alles Einzelne und Besondere und Collective materialiter sich darunter bringen läßt. — Jedes Ding, als solches, das von uns erkennt werden soll, und folglich die ganze Sinnenwelt als aus lauter einzelnen erscheinenden Objecten zusammengesetzt —, muß ein Ding seyn, es muß als ein Ding zusammengesetzt seyn aus Theilen, folglich ein Mannichfaltiges enthalten, und muß doch dabey ein vollendetes, ein vollständiges Ding seyn, das alles hat, was ihm als einem Dinge zukömmt; sonst wäre es eben kein Ding, und weder für unser Erkenntnißvermögen, noch für ein anderes als Ding erkennbar. Jedes Ding als solches muß gewisse Realitäten und Eigenschaften haben, es muß vieles nicht seyn, was wir z. B. sind und was andere Objecte sind, eben weil es dieses Ding ist und kein anderes; es muß demnach jedes Ding in Absicht auf seine Quantität im Raum bestimmt seyn, eben weil es mehrere und nicht blos dieses eine — Dinge giebt; eben so muß es auch in Rücksicht auf seine Qualität und sein prädicabiles Wesen bestimmt seyn, und zwar aus den nämlichen Gründen, weil es ein Ding ist und weil es nur eine gewisse Quantität an sich hat, folglich auch nur eine gewisse Qualität. — Jedes Ding muß etwas

Beharrliches enthalten, worauf sich alle Eigenschaften und Prädicate und Modificationen desselben, wie auf einen einzigen Punkt concentriren; es muß Wirkung und Ursache zugleich seyn, indem es als ein Ding existirt, da es sonst selbst nicht da wäre und keine wirkende Kraft und keinen Zweck seiner Existenz besäße, also gar nicht und nichts wäre; jedes Ding, wiefern es das ist, wiefern es Substanz, wiefern es gewirkte und wieder wirkende Substanz ist, muß auch einer gewissen Wechselwirkung, einer Gemeinschaft mit andern Objecten fähig seyn; es muß auf Dinge wirken, und andere Dinge müssen wieder auf dasselbe wirken u. s. w. Darin besteht eben das Wesen jeder Kraft, nicht blos zu wirken, sondern auch zu leiden und auf sich einwirken zu lassen, nicht blos activ zu handeln, sondern auch passiv behandelt zu werden. — Jedes Ding, als solches, muß endlich möglich seyn, eben weil es wirklich ist; und weil es dieses ist, so ist es auch nothwendig, indem es sonst weder möglich, noch wirklich wäre; was in dieser realen Verbindung der Dinge einmal da ist, das ist nothwendig da, sonst müßte und könnte gar nichts da seyn, und alles wäre nichts, oder ein zweckloses Chaos. Alles ist ja Wirkung von einer Ursache, alles gehört zur Totalität eines totalen Grundes, die von ihm als möglich, wirklich und nothwendig gewirkt worden ist; alles ist auf Qualität und Quantität und Religion und Moralität ursprünglich nothwendig bestimmt, da diese Objecte diese Objecte und keine andern, und diese Welt diese Welt seyn soll und muß, und keine andere. — Man sieht leicht, daß alle diese Categorien nichts als em-

empirische Constructionen sind, daß man nur ein einziges Object in der Erfahrung kennen zu lernen braucht, um sich auf der Stelle alle 12 heiligen Categorien abstrahiren zu können; denn sie bedeuten nichts, als: „alle Objecte sind uns diese — Objecte; alle sind äußerlich solche Objecte, und alle sind innerlich diese Objecte, und alle diese Objecte sind nothwendig, eben weil sie wirklich existiren." Dazu brauch' ich keine Erkenntniß a priori, keine Vernunftschachteln a priori, worein ich alles Mannichfaltige, wie Zucker in Hüthe, einpacke; dieß ist Spielerey, indem mir alles Mannichfaltige, aller Erkenntnißstoff in und unter bestimmten Objecten, in und unter solchen Objecten, in und unter nothwendig existirenden Objecten gegeben wird, mit deren Eigenschaften ich mich bekannt mache, und woraus ich meine ganze Erkenntniß empirisch bilde. — Ja wenn die Sinnenwelt ein ungeregeltes, zweckloses Chaos wäre, worin wir schöpferisch herumwandeln, und allem Mannichfaltigen, was uns aufstößt, unsere reinen Verstandesformen aufdringen und alles nach uns metamorphosiren könnten, da möchte es noch angehen; allein so thun wir weiter nichts, als die Natur auf uns beziehen, und die Natur bezieht uns wieder auf sich, indem alles in steter Beziehung zu einander und auf einander steht, indem alle äußere Objecte so gut Objecte sind, wie die Menschen auch nur Objecte sind. — Ich verlange keinen Beweiß: „daß wir Erkenntnisse a priori haben"; sondern „wie wir Erkenntnisse a priori haben?" Wie diese Erkenntnisse a priori zu Stande kommen? Woraus diese Erkenntnisse

a priori, als solche, bestehen? Wie wir wissen, daß wir diese formellen Erkenntnisse a priori ursprünglich besitzen, und sie nicht erst mit den Objecten der Erfahrung bekommen? Wie diese Formen nur den empirischen Objecten angepaßt sind? und warum gerade diese Formen so null für null aufgehen? Warum es gerade nur so viel Formen giebt, als die empirische Beschaffenheit eines Objects und die bestimmte Art und Weise seiner Existenz und seine allgemeine Beziehung zu andern Objecten es mit sich bringt? — Dieß ist doch seltsam, die ganze Erfahrung mit ihren Objecten formaliter a priori zu wissen und zu modifiziren, und gerade nicht mehr und gerade nicht weniger, und doch ohne dieser Erfahrung das mindeste abgesehen zu haben! — Ich mag keine Beweise für Paradoxa und Hypothesen abhören; denn diese machen sich leicht, wenn jene erst fabrizirt sind: ich will den Grund, die Rechtmäßigkeit dieser Hypothesen angegeben und demonstrirt wissen, ich will wissen: warum wir Erkenntnisse a priori behaupten, weil es Categorien giebt, und weil sich in unsern Erkenntnissen allgemeine und nothwendige Begriffe finden? Ich will hören: was es mit diesen allgemeinen Begriffen für eine Bewandniß hat? und ob es allgemeine Begriffe sind, weil sie unsere Erfahrung in einzelnen Fällen und überhaupt formaliter enthalten? — Wenn man diese Fragen dadurch beantworten wollte, daß man sagt: „ja die Prädicate, die wir von den Objecten a priori wissen, können nur auf solche Gegenstände — bezogen werden, welche Objecte eines solchen Erkenntnißvermögens sind

und werden sollen, als das menschliche ist; sie können also nicht auf alle Dinge überhaupt —, sondern nur auf alle die Dinge bezogen werden, die für uns Objecte der Erkenntniß werden können: so müßt' ich lachen — denn dieß ist es gerade, was ich wissen will, was ich frage, und leugne, daß es a priori gewußt werden könne. — Die Form der Objecte und alle unsere formale Erkenntniß muß nothwendigerweise aus der Natur desjenigen Erkenntnißvermögens, für welches die Dinge Objecte sind, erkannt werden können, weil die Dinge ihm vorgestellt werden, folglich auch die Form haben müssen, welche erforderlich ist, wenn sie sich demselben vorstellen wollen. Daher soll man mit Sicherheit schließen können — richtig — wenn Objecte keine objective Form haben, sondern nur eine objective Materie — daß alle Objecte unserer Erkenntniß diese Eigenschaften haben müssen, welche unser Erkenntnißvermögen und unser Verstand von ihnen fordern. — Allein wir werden ja von Objecten affizirt und passiv behandelt, und wir, als Objecte, affiziren wieder andere Objecte — wie wissen wir denn, daß unser menschliches Erkenntnißvermögen ohne dergleichen Affectionen diese Form hat, welche es bey diesen Operationen zu Tage legt? Wie gelangen wir selbst zu der Erkenntniß dieser Form? — Wenn ich freylich von mir selbst, als Object, als dieser Mensch, mit diesen Formen, mit diesem Erkenntnißvermögen u. s. w. eine Erkenntniß zu den Operationen der reinen Vernunft mitbringe: so muß es mir sehr leicht werden, die Form aller Objecte a priori durch Abstractionen von allem Materialen zu erkennen, und alles von ihnen

zu wissen, was ich nun gleichfalls durch Abstraction a priori von mir selbst weiß und gelernt habe. — Allein hier häufen sich nun die Schwierigkeiten, indem ich wissen will: „wie ich selbst als empirisches Object mit diesem Erkenntnißvermögen u. s. w. zu der Erkenntniß von der Form meines Objects — von der Form meiner selbst und meiner Vermögen gekommen, wie ich in der Erfahrung bin, wie ich durch die Erfahrung werde, wie ich es a priori zu wissen im Stande bin?" Und diese Frage ist es, worüber ich hauptsächlich einigen Aufschluß fordere. — Es scheint also, daß man erst selbst in der Erfahrungswelt durch viele Erfahrungen wird und groß wird, daß man vermittelst der gemeinen, empirischen Erkenntniß allererst sich zu einem großen Mann macht, und mit seinem wohlgenährten Körper und seiner erkenntnißvollen Seele ausgerüstet dasteht — und nun hingeht, durch Abstractionen und Ideen sich über die empirische, materiale Welt zu erheben, und nun freylich vermittelst der mitgenommenen Formen aus der ganzen Sinnenwelt außerhalb derselben a priori göttlicherhaben diese Formen wieder erkennt, und die ganze Sinnenwelt denselben wieder unterstellt, wie sie a posteriori von uns untergestellt gefunden wurde. — Auf diese Manier und durch diese Künste ist es freylich sehr leicht, alles a priori von der Form der Objecte durch diese Objecte zu wissen und als ein abstrakter Denker zu glänzen, wenn man ein wenig hexen gelernt hat und mit seiner Vernunft zu drechseln versteht. Ich weiß nichts a priori, sondern alles, was ich weiß, verdank' ich empirischen Unterweisungen und Einwirkungen auf mich und meine

Mensch-

Menschheitskraft; ich nehme auch mit dieser empirischen, gemeinen Erkenntniß gern vorlieb, und beneide nicht jene reine, vornehme Erkenntniß a priori, welche große Männer in ihrem denkenden Haupt herumtragen. —

Da diese kleine Schrift die Bestreitung der Hauptsätze von der Kantischen Philosophie zur Absicht hat: so mußt' ich sie auch mit steter Hinsicht auf das, was Kant in diesen Hauptpunkten sagt, und wie er es sagt, entwerfen. Sollte also hie und da manches unrichtig und unbestimmt ausgedrückt worden seyn: so ist dieß nicht meine, sondern die Schuld Kants. Der Verf. mußte alles nehmen, wie er's fand, und alles in der natürlichsten und passendsten Bedeutung verstehen; denn den Ausdruck zu berichtigen und den grammatischen Krittler zu machen, dieß gieng mich hier nichts an, dieß Geschäfte lag weit außerhalb meiner Sphäre. — Alles bisher Gesagte gehört, wie man aus der Aufschrift gesehen haben wird, zur Einleitung, zur Vorerinnerung der Abhandlung selber; ich wünsche also, daß man sie auch für die Einleitung ansieht und aufnimmt; das Folgende ist eigentlich die Hauptsache, und dieses allein kann in den Stand setzen, dieses kleine Buch richtig zu beurtheilen und zu verstehen. — Auch ist es, wie der Titel zeigt, an Kant selbst gerichtet, und Kant wird und soll auch nur allein voritzt auf die Einwürfe, die darin gegen seine Philosophie aufgebracht werden, antworten. Wenn Kant seine Meynung dem Publikum auf eine Art, wie sich's gehört, darüber gesagt haben wird, alsdann erst mögen seine Schüler kommen und ihr Heil in Gegenerinnerungen, so scharfsinnig und subtil und speculativ, als sie wollen

und

und können, versuchen; ich werde nichts schuldig bleiben und nichts mit verlegenem Stillschweigen übergehen, sobald nur einiger Gewinn dadurch für Wahrheit und Wissenschaft gestiftet werden kann. — Furchtlos und muthig und entschlossen auf meine natürliche Denkvernunft gestützt, erwarte ich nun alles ruhig, was man mit dieser kleinen Schrift anfangen wird, schau' ich ins Publikum, und horche aufmerksam auf Wahrheit, und gesundes Denken und richtiges Urtheilen, und auf Unpartheylichkeit und Gerechtigkeit. Hör' ich das Gegentheil: so werd' ich mich so regen, daß man's hört und empfindet. —

Critik ist gut; Critik ziert Männer, nur muß Verständlichkeit und Faßlichkeit sie erst zur Critik machen; denn sonst sieht man nicht, ob es Critik ist, und nicht vielmehr leeres, geheimnißvolles Geschwätz; sonst versteht man nicht, ob die Critik, oder das Critisirte besser und reeller ist; ob jene mehr Vortheil gewährt, oder dieses; ob erstere uns weiter bringt, als es bisher das letztere gestattete. Critik muß Nutzen stiften, muß weiter bringen, muß nicht das Critisirte blos auf eine andere Manier herumdrehen, muß wirklich berichtigen, muß aufhellen: sonst ist es keine Critik, sondern unnütze und lächerliche Kritteley!

I.

Was ist der Mensch?
Wie wird der Mensch Mensch? Oder
Was ist die Vernunft des Menschen? und
Wie wird seine Vernunft Vernunft?

Diese wichtigen Fragen müssen erst richtig beantwortet seyn, ehe man Untersuchungen anstellen kann über die menschliche Erkenntniß, über den Ursprung, oder wohl gar, wie in der Kantischen Philosophie geschieht, über die verschiedenen Arten derselben, indem man da ein Langes und Breites über Erkenntniß a priori und über Erkenntniß a posteriori speculirt vorfindet. —

Es ist auffallend, diese Probleme, auf irgend eine Art willkührlich beantwortet, bey seinen philosophischen Speculationen von der Seite weg liegen zu lassen, und sogleich mit dem Menschen, der mit vollkommenem Verstand und geübter Vernunft in der Erfahrung dasteht, der schon im vollständigen Besitz aller seiner Kräfte und Anlagen sich befindet, der schon eine genugsame Erkenntniß von dieser Sinnenwelt überhaupt und von ihren Objecten insbesondere besitzt, der schon schnell und fertig distinguiren, dividiren und abstrahiren und speculiren gelernt hat, und nicht nur Erkenntnisse mit seiner empirischen Vernunft a posteriori, sondern auch bereits mit der nämlichen Vernunft reine, nicht-empirische Erkenntnisse a priori fabrizirt, — in der Philosophie anzufangen. Dieß ist ganz falsch und ein irriger Weg, wo wir nie aufs Reine und Gewisse kommen, wo wir immer bey den wichtigsten Untersuchungen über das menschliche Erkenntnißvermögen und seine Wirkungen ohne Grund und Boden herumtappen, und alle Behauptungen darüber als Hypothesen in die leere Luft hineinsetzen. Es muß überall mit dem Menschen

in dem Zustand angefangen werden, in welchem er selbst seine Existenz auf diesem Planeten anfängt; wir müssen erst wissen, wie der Mensch Mensch wird, ehe weitere Untersuchungen über irgend etwas, das ihn und seine Natur betrifft, angestellt werden können und dürfen. — Dann erst wird sichtbar werden, wo die reinen Formen des Verstandes bey dem Menschen, und seine empirischen Erkenntnisse von dem Mannichfaltigen der Objecte herkommen; dann erst wird sich entscheiden lassen, ob der Mensch wirklich zweyerley Erkenntnisse a priori und a posteriori besitzt und besitzen kann; dann wird man folglich erst einsehen, welchen Werth und welche Zuverlässigkeit die Kantische Philosophie, oder vielmehr die Speculationen Kants haben, woraus mit der Zeit — eine Philosophie, als systematische Schulwissenschaft, erwachsen soll, die wohl ein wenig artig und seltsam ausfallen dürfte. — Allein hier können, wie sich leicht erwarten läßt, keine weitläuftigen Untersuchungen über diese reichhaltige Materie, welche die Auflösung jener Fragen an die Hand giebt, angestellt werden, sonst müßte ich ein dickeres Buch schreiben, als die Critik der reinen Vernunft ist. Nur ganz kurz, und gleichsam im Auszug, kann hier über jene Probleme gesprochen werden, zumal da schon in einem andern Buche, das unter meine namenlosen Kinder gehört, weit ausführlicher davon gehandelt worden ist. —

Mag die Welt, das All, selbst Gott seyn, und in, mit und durch sich selbst bestehen; oder mag ein Urgrund außer der Welt der Schöpfer des Alls seyn — dieß braucht hier nicht weiter auseinander gesetzt zu wer-

werden. Unser Planet, worauf wir wohnen, ist, ist da, er mag nun gewirkt worden seyn, wovon er will, und mag hervorgeschossen seyn, wie er will, das kümmert mich weiter hier nichts. So viel ist aber hierbey doch entschieden, daß weder die Welt als Gott, oder Gott als ein vom All verschiedenes Wesen, diesen Planeten anders, als durch die übrige Welt und vermittelst der übrigen Welt hervorbringen, und alles auf der Erde anders entstehen konnte, als in, mit und durch dieselbe. Auf unserer Erde, wie wir unsern Planeten, unser Wohnland im Weltall nennen, kann es keine andern Geschöpfe, als solche, geben, die mit der Natur, mit der Lage, mit der ganzen Constitution, mit der Kraft desselben und mit seinen Verhältnissen zu andern Körpern in genauer Harmonie stehen; als solche, die er gleichsam zu erhalten und zu ertragen im Stand ist, ob es gleich auch hie und da große Geschöpfe giebt, die diesen kleinen Planeten einzutreten und mit ihrer Last in den leeren Raum hinunter zu drücken drohen. — Auf unserer Erde können keine andern Geschöpfe seyn, als solche, die von ihrer Kraft auf derselben hervorgebracht werden konnten; und alles Lebendige dieses Planeten ist nichts, als das Resultat von der wirkenden Erdenkraft, sie mag sich selbst leiten, oder von einem Gott allmächtig geleitet werden; dieß gilt hier eins. Der Mensch in unserer Welt ist gleichfalls nichts weiter, als das Resultat, das letzte und vollkommenste Gebilde von allen Operationen der belebenden und schöpferischen Planetenkraft, welche mit diesem Weltkörper und seiner Masse verbunden ist. Die Menschen — denn bey diesen

bleiben wir nun eine Weile stehen — konnten nicht eher da seyn, als diese Erde, diese Pflanzen, — diese Dinge, — diese Thiere da waren, sondern diese Dinge mußten erst sämtlich vorausgehen, wenn diese Menschen folgen, wenn Menschen existiren sollten. — Lebendige Kraft wirkt wieder lebendige Kraft; — Gottheitskraft, oder selbstbelebende Weltkraft in der Schöpfung des Menschen begriffen, wirkt wieder lebendige Kraft, und zwar nach der Modification, worin sie jedesmal operirt; also lebendige Menschheitskraft, die, als solche, weiter fortwirkt und sich mittelst ihrer Wirkungen ewig lebendig erhält, weil sie ein Theil der allgemeinen Erdenkraft ist, so wie die Menschen selbst einen Theil der Erde ausmachen. — Menschen wirken durch wechselseitige Thätigkeit wieder Menschen vermöge der ihnen beywohnenden belebenden Menschheitskraft; und auf diese Art entsteht überall der einzelne Mensch, da jede Kraft nach ihrer Weise, nach ihrer Modification, nach ihrer besondern Formalisirung äusserlich ausbricht, und zwar mechanisch und unveränderlich in der Hauptsache, so daß sie ihren bestimmten Krais nirgends überschreiten kann. — So wie die Schöpferkraft unsers Planeten, welche zuletzt eine Menschheit realisirte, erst verschiedene Modificationen bey niedern Schöpfungen, z. B. bey Pflanzen — Thieren u. s. w. durchgehen mußte, ehe sie so weit aufsteigen und Menschen in die Existenz setzen konnte; eben so muß der einzelne Mensch, oder vielmehr seine Kraft, bevor er Mensch wird, die nämlichen Modificationen durchlaufen, ehe sie als wirkende und thätige Menschenkraft auftritt. — Das neugeborne Ding, das man

Mensch

Mensch nennt, ist daher erst Pflanze, d. h. es vegetirt blos; — es ist dann Thier, d. h. es befriedigt blos seine Instincte und Triebe durch die Sinne —; und endlich, wenn es dieß alles in seiner menschlichen äussern Form gewesen ist, wird es Mensch, d. h. seine Kraft treibt höher empor und erhebt sich mittelst jener vorhergehenden Modificationen zur Menschheitskraft, und giebt sich als solche zu erkennen. Der Mensch kann freylich dieß alles nur in und mit seiner Form werden; eben weil er Mensch seyn sollte, und nicht Pflanze und nicht Thier. Sollte er Pflanze seyn und bleiben: so wäre er gleich mit der Pflanzenform aufgetreten, um in derselben eine Existenz nach der andern zu vervegetiren u. s. w. — Doch genug hiervon: dieß sollte nur etwas im Allgemeinen enthalten; denn ins Umständliche hier einzugehen, würde wider allen Zweck dieser kleinen Quellschrift verstoßen. —

In der Pflanzenperiode ist der Mensch auch wie eine Pflanze; er wird blos gereizt, und hält auch allen Reizungen und ihren Eindrücken pflanzenartig still; ihm erscheint seine kleine Sphäre mehr wie ein Chaos, mehr wie ein Ding überhaupt, wo alles alles für ihn ist, wo alles ihn anzieht und bewegt, und wo er eben deswegen sich auch mit allem vereinigen und in Verbindung setzen möchte. — In der Thierperiode löst sich das vorige Ganze vor seinen Augen mehr in einzelne Gegenstände auf, seine Region erweitert sich etwas, und Triebe und Neigungen für gewisse naheliegende Objecte erwachen, er eröffnet sich eine Bahn in die äußere Sinnenwelt, macht Bekanntschaft mit mehrern Dingen, und dreht sich blindlings und thierisch in

seiner geengten Sphäre ohne deutliches Selbstbewußtseyn und ohne Activität seines Vernunftvermögens herum. — In der Periode der Menschheit ist und thut der Mensch mehr als Pflanze, ist und thut er mehr als Thier, d. h. er kommt da zum Besitzthum seiner eigentlichen Kraft, erweitert sein Revier nach allen Seiten hin, und schaltet mit seiner ausgewachsenen Kraft willkührlicher und freyer und bestimmter. —

Dieß ist ganz kurz die Geschichte des Menschen im Ueberblick, die Zug für Zug richtig ist, und die wenigstens Niemand bestreiten wird. Itzt zur Speculation und Reflexion über die hier im Wink hingeworfnen Data, die durch das Folgende mehr begründet werden können.

Wenn der Mensch aus seiner finstern Höhle in der Welt ankommt: so findet er, so umgiebt ihn eine geordnete, geregelte, überall genau berechnete und unveränderlich geformte Welt; dieser Planet ist da, Menschen sind da, Thiere und Pflanzen existiren: kurz alles ist vorhanden, wie es ist, ohne daß er noch einen Blick gethan, noch ein Auge zum Anschauen und Erkennen geöffnet hat. Die Erde ist Erde, wie sie ist, und wenn er auch nichts darauf erkennt, und gleich wieder in die Finsterniß des Todes zurückfällt; die Erde war vor ihm da, und ist nach ihm da. Und wenn eben so, wie er, alle andere Menschen von dieser Erde abtreten sollten, welches sich ganz leicht denken läßt: so bleiben doch alle Dinge außer dem Menschen eben so nach ihrer Materie und Form, nach ihrem Raum und ihrer Zeit, wie vorher; die Thiere sind noch diese Thiere, und die Pflanzen noch diese Pflanzen, und

nur

nur die Menschen fehlen, um dieselben anzuschauen und zu benutzen. Diese Dinge, als solche, nach ihrer Materie und Form, sind demnach völlig unabhängig von dem Menschen: es kann wohl seyn, daß sie für die Menschen da sind; aber sie könnten doch auch da seyn, und zwar so, wie itzt, wenn auch keine Menschen neben und mit ihnen existirten. So lassen sich z. B. niedere Erdkörper denken, als unsere Erde ist, wo es nichts, nach unserer Art zu reden, als Thiere und Pflanzen gäbe, die von allem höhern unabhängig hier existirten. — Jedes Ding in der Welt also hat seine bestimmte Form, die das Resultat seiner Materie und nach derselben entworfen ist, für sich und durch sich; so wie unser Planet selbst seine bestimmte Form hat, die von seiner Materie abhängt und damit in Einstimmung steht. — Wenn der Mensch äußere Objecte vor seinen Augen anschaut und erkennt: so erkennt er sie auch als die Objecte, welche sie sind und waren; so kann er nichts — etwa die Form dieser — Dinge — beym Anschauen derselben zu ihnen hinzuthun, sondern er schaut sie als im Raum unter — und neben andern Dingen —; er schaut sie in der Zeit, als gegenwärtig so modifizirt, —, als mit diesen oder jenen Eigenschaften u. s. w.: kurz er schaut diese Dinge als diese Dinge. Der Mensch, so wie alle Dinge in der Welt, hat seine bestimmte, unveränderliche Form, wie er Mensch ist innerlich und äußerlich, wie er existirt, wie er das Aeußere anschaut, wie er lebt und handelt u. s. w. — Denn blos und lediglich dadurch, daß ein Object mit Materie und Form existirt, ist es ein Object; und in wiefern es in Absicht auf beydes so

oder so beschaffen ist, ist es dieses Object und kein anderes. — Materie und Form, nicht Raum und Zeit, sind die Bedingungen von der Existenz der Dinge, ohne sie ist nichts, und ohne ihre bestimmte Beschaffenheit giebt es diese Dinge nicht. Raum kommt erst durch die Existenz von Etwas zu Stande, das da ist, so wie die Zeit, d. h. eine Zeit allererst durch mehrere Modificationen und Veränderungen dessen, was da existirt, zum Vorschein kommt. Gäbe es nichts: so gäbe es auch keinen Raum; denn Raum in Beziehung auf nichts ist kein Raum, und leerer Raum in Beziehung auf keinen Raum, d. h. auf nichts, ist kein Raum, aber wohl in Beziehung auf vollen Raum, wiefern man einen Theil von dem, was überall da ist, in Gedanken wegnimmt und leer macht, und nichts übrig läßt, als etwa sich. In Beziehung darauf ist nun freylich der vormalige volle Raum in der Vorstellung leerer Raum; aber auch blos in Beziehung auf etwas Existirendes; denn sonst ist er nichts; ich kann mich nicht wegdenken, da ich eben alles außer mir wegdenke, sonst kann ich nichts wegdenken; und wenn ich mich wegdenke: so bleibt wieder alles außer mir da; sich selbst und alles andere zugleich wegdenken, ist gar nicht möglich; denn es könnte da gar nichts gedacht werden, also nichts als etwas, und nichts als nichts. — Wäre das Existirende unveränderlich und immer so, wie es ist, so wie die Gottheit seyn soll, ohne Veränderung und Wechsel: so gäbe es eben darum auch keine Zeit, indem alles blos ist im Raum, wie es ist und ewig das ist und bleibt, was es ist, ohne daß irgend eine Veränderung und

Mo-

Modification vorfiele, von wo an sich Zeit rechnen, sich Zeit messen ließe. Das Veränderliche und Endliche giebt erst einen Maaßstab her, womit sich bestimmen läßt, das war, das ist itzt, das wird seyn; die Gottheit ist, und ist schlechthin; sie war nicht, sie wird nicht seyn, sie ist. — Vermittelst der bestimmten Form und der Materie der Dinge läßt sich erst sehen und unterscheiden, ob es Dinge giebt, und ob es diese Dinge giebt; ohne bestimmte Außenform der Dinge könnte es vielleicht blos ein Etwas geben, aber nicht dieses und jenes, nicht einzelne, nicht isolirte, nicht besondere Dinge, wie es itzt giebt. So wie alles Wasser auf diesem Planeten ein flüssiges Etwas, alles Feuer ein brennbares, leichtes Etwas, alle Luft ein dünnes, elastisches Etwas, alle Erde ein schweres, festliegendes Etwas ist: so würde es auch mit Pflanzen, Thieren und Menschen der Fall seyn, sie würden ganze Massen überhaupt seyn, ohne daß sich einzelne Dinge, als solche und für sich bestehend, daran erkennen und unterscheiden ließen, wenn sie nicht als Theile des Ganzen in Absicht auf Form und Materie bestimmt und isolirt existirten. Daß ein Baum ein Baum, ein Thier ein Thier ist, das kann nicht wahrgenommen werden, wiefern er — und es zur allgemeinen Pflanzenmasse und Thiermasse überhaupt, sondern wiefern er und es itzt nach der Formkraft der Natur sich als einzelnes Ding mit bestimmter Form und Materie davon ausscheidet, und nur als einzelner Baum, als isolirtes Thier für sich existirt. Dieß gilt auch, wie man leicht sieht, vom Menschen. Der Mensch wird, kommt als einzelner Mensch zum Vorschein mit einer

so gestalteten, so geformten Materie, woran man eben sieht, daß er ein Mensch ist; er setzt schon eine schöpfrische Kraft voraus, die mit dieser Modification wirkt; er setzt schon Menschen voraus, die so aussehen, wie er selbst; er setzt schon Thiere und Pflanzen voraus, und alles, was da ist, außer ihm, sonst könnte er eben nicht vorhanden seyn. Alles hat demnach seine bestimmte Form, womit es existirt, der Mensch so gut, wie jedes andere Object. Da aber der Mensch leben soll, handeln soll: so muß er wissen, was außer ihm für Objecte da sind; er muß Sinne und Werkzeuge haben, womit er das Aeußere erkennen kann, um zu sehen, was es ist, und seine Bewegungen und Wirkungen darnach einrichten zu können. — Der Mensch erkennt itzt Objecte —, er schaut Objecte — an; nun wohlan! so wird er sie wohl als die Objecte erkennen, welche sie sind; er wird ein Thier erkennen, welches so aussieht —, eine Pflanze, welche so geformt ist —, einen andern Körper, welcher diese Gestalt hat —, andere Menschen, welche ihm selbst entsprechen u. s. w. Und weiter schaut er doch nichts an, weiter erkennt er doch nichts, als Objecte, die vermittelst des Lichts, welches alles erhellet, sich seinen Sinnen und Augen darbieten? — Der Mensch kann, wenn er Objecte schaut, ihnen nicht erst ihre Form a priori ertheilen, nicht erst machen vermittelst seines reinen, formalen Verstandes, daß er sie so und so —, als das, oder als jenes, als da oder dort, anschaut. — Behüte der Himmel! der Mensch schaut alles an, wie er alles anschauen muß, wie es ist; und alles ist wieder nicht das, was es in der Anschauung des Menschen

schen erst ist, erst wird; sondern es ist für sich, was es ist, unabhängig vom Menschen und seinen Augen und seinem Verstand; der Baum ist für sich Baum, er ist es in den Augen der Thiere so gut, wie in den Augen der Menschen, und er muß es allem, was sehen, was empfinden kann, seyn. Wer einem Dinge die Form geben wollte, der müßte ihm auch zugleich die Materie geben, widrigenfalls könnte er ihm keine Form geben: dieß kann aber nur die Natur und die Gottheit; diese können a priori alles Materiale nach seiner Form bestimmen. — Auf diese Art kann es wohl Kant nicht genommen haben, wenn er behauptet: „wir fügen aus unserm reinen Verstande bey unsern Anschauungen der Objecte die Form derselben hinzu;" denn dieß hat gar keinen Sinn, und wenn man auch eine Ewigkeit lang darüber nachdächte, oder einen Engel zu Hülfe nähme, um sich diese Behauptung enträthseln zu lassen. Ueberdieß, da es hier blos auf Form, nicht auf das Materielle und Accidentelle der Dinge ankommt; die niedern Thiere aber einen Baum so gut wie die Menschen erkennen, einen Stein, Wasser, Feuer, und andere Objecte, ja den Menschen selbst und ihres Gleichen so gut wie wir erkennen, welches ihr Betragen verräth u. s. w.: so müßten auch sie einen reinen Verstand besitzen, wie wir, der die Thiere in den Stand setzte, a priori alles Mannichfaltige nach — und mit der nämlichen Form zu erkennen und zu synthesiren, womit wir es selbst erkennen und anschauen; widrigenfalls könnten sie gar nichts erkennen. Nun kann man doch nicht wieder distinguiren zwischen der Anschauung und der Anschauung, zwischen der

An-

Anschauung der Menschen und der Anschauung der Thiere; denn wenn einmal die Form der Objecte abhängig ist von der Anschauung der Anschauenden: so müßte sie auch abhängig seyn von der Anschauung der Thiere und aller möglichen Anschauung. Denn den Thieren können die nämlichen Objecte, nach Form und Materie äußerlich bestimmt, nicht erscheinen, wenn die nämlichen Dinge uns blos als ein Mannichfaltiges, als ein unbestimmtes Materiales, das erst seine Form von unserm reinen Verstand und seiner Synthesis hat, erscheinen sollen; dieß wäre lächerlich und abgeschmackt. Es bleibt also übrig: „daß entweder die äußern Objecte von der Anschauung der Menschen und der niedern Thiere ihre Form erhalten, in Absicht auf dieselbe bestimmt werden; oder daß alle Objecte schon als solche Objecte völlig auf Form und Materie bestimmt und unabhängig von aller Anschauung den Sinnen der Thiere und der Menschen erscheinen;" da aber jenes befremdlich klingt: so ist wohl dieses für jeden gesunden Menschen nicht nur einleuchtend, sondern er wundert sich noch, wie man nur von solchen Sachen sprechen könne. — Auch der Mensch selbst müßte dann von dem Menschen nach seiner Form allererst bestimmt werden, und unsere Erfahrungserkenntniß vom Menschen wäre ein Zusammengesetztes aus dem, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen, durch die sinnlichen Eindrücke, die ein Mensch bey seiner Erscheinung in uns hervorbringt, veranlaßt, aus sich selbst hergiebt. So kommt also der Mensch selbst durch das Anschauungs- und Erkenntnißvermögen anderer Menschen, die ihn erkennen,

nen, allererst zu Stande, und sein Mannichfaltiges bekommt die gewöhnliche Menschenform; und wenn er auf eine einsame Insel verschlagen wird, wo ihn kein anderer Mensch weiter anschaut: so wird er wohl kein Mensch mehr bleiben. Ja! er ist noch Mensch, er ist ja vorher von andern als solcher erkannt und in Absicht auf seine Form von ihnen a priori bestimmt worden; dieß dauert nur so lange fort, als er a posteriori existirt! — Die reelle Formalisirung der Objecte kann durch unser eignes Erkenntnißvermögen und das, was es beym Erkennen der Dinge hervorlangt, — nicht zu Stande kommen, dieß läßt sich wohl mit Händen greifen, indem die Form der erscheinenden Objecte allererst der Grund ist, daß sie existiren und als existirend erscheinen, d. h. da sind, daß jedes Auge sie als solche Dinge sehen kann. Diese Form der Dinge läßt sich also a priori weder wissen, noch bestimmen, und von allen existirenden Objecten und von der Welt selbst ist keine andere als bloße Erfahrungserkenntniß möglich. — Ideale Form ist nichts; ideale Dinge sind nichts: denn diese sind blos inn- und keine Gegenstände äußerer Anschauung; Form überhaupt ist nichts; Object überhaupt ist nichts; Materie überhaupt ist nichts. Und wenn auch ideale Form was wäre, ideale Dinge was wären: so wären doch jene und diese erst abstrahirt von reeller Form der Dinge und von wirklich existirenden Objecten; es ließe sich auf diese Art doch nichts a priori hiervon wissen, sondern alles erst aus — und durch Erfahrung. Form überhaupt ist blos ideale Zusammensetzung aller wirklichen, in der Welt gesehenen Form; Object überhaupt ist blos ein ideales Hohl-

bild,

bild, womit wir uns alles Einzelne und Besondere als Etwas, als ein coagulirtes Ganzes im Abstracto denken; auch hier läßt sich nichts a priori wissen und bestimmen; eben weil das, worüber etwas dieser Art bestimmt werden soll, erst in der Erfahrung und durch empirische Objecte zu Stande kommt. —

Was will denn nun Kant damit, wenn er behauptet: „daß der Mensch a priori von den äußern Objecten, um welche sich unsere Erkenntniß herumdreht, etwas wissen und ohne Erfahrung bestimmen könne"? Was will er denn mit seinen Categorien, die alle rein und a priori seyn sollen? — Das weiß ich nicht; das ist mir ein Räthsel und bleibt mir ein Geheimniß; da ich schlechterdings nicht begreifen kann, wie man von etwas, das erst aus der Erfahrung herkommt, geradezu vorzugeben im Stande ist: es fließe nicht aus der Erfahrung. — Da wir nun diese Dinge, welche da sind, erkennen können, und da sich jene reinen Begriffe a priori auch nur auf diese Dinge, welche da sind, beschränken sollen; da wir von diesen Dingen nach Materie und Form bestimmt allererst Eindrücke a posteriori bekommen; da wir erst lernen müssen, ob und wie und wo wir sind; da Raum und Zeit in, mit und durch die wirklich existirenden Dinge uns erst gegeben wird; da wir nur von diesen Dingen abstrahiren, nach diesen Dingen der Erfahrung erst Ideale entwerfen können; da folglich alle Abstractionen, auch die feinsten und allgemeinsten, doch in ihre materialen Bestandtheile der Empirie aufgelößt werden können: so ist es mir freylich nach allem diesem unbegreiflich, wie man etwas, sey es was es immer solle, a priori und

ohne

ohne Erfahrung, was doch erst nach davon gemachter Erfahrung für uns und unsern Verstand und unsere Vernunft etwas und dieses ist —, zu wissen und zu bestimmen im Stande seyn soll. — — Ich kann hier nur noch folgendes sagen: vielleicht lernen wir Kant, wenn wir ihm weiter nachgehen, besser verstehen und begreifen; denn etwas muß er doch gewollt und gesagt haben, und dieß entdecken wir vielleicht noch durch fernere Bemerkungen über die Hauptsache seiner Philosophie. —

Wenn der Mensch als Kind in diese Welt eingeht, so weiß er noch nicht das allermindeste von dieser Erde im Ganzen und im Einzelnen; er weiß weder daß er da ist und wo er ist, noch weiß er, daß etwas anderes vorhanden ist; dieß muß er alles erst nach und nach lernen: er weiß schlechthin gar nichts. — Er fängt an wie eine Pflanze, die sich blos reizen läßt; aber so wenig wie die Pflanze das, was sie reizen soll und wie es sie reizen soll und mit welcher Form es sie reizen soll, in ihrer Gewalt hat und bestimmen kann, eben so wenig kann dieß der Mensch in seiner Kindheit. — Er kann die Dinge nicht in seine Verstandesformen einfassen und zusammendrücken; denn er kennt ja die Dinge noch nicht, die er anschaut, er will und soll sie erst durch mehrere Erfahrungen kennen lernen. Das Kind kennt seine Aeltern noch nicht, es weiß nicht, ob dieß Menschen, ob dieß Thiere, ob dieß Pflanzen u. s. w. sind; es erfährt erst alles im Verlauf der Jahre. — Das Kind verhält sich blos passiv; es schaut nicht von selbst an und das, was es will, sondern es muß anschauen, was es soll, was

ihm vorkommt; es wird immer affizirt und bewegt durch äußere Objecte; diese Objecte lernt es nach und nach erkennen, von andern unterscheiden, und ihre Merkmale und Eigenthümlichkeiten auffassen. — Da es nicht wußte, daß es von etwas affizirt werden würde, da es dieses Object gar nicht kennt, nicht weiß, was es ist, da es unabhängig von ihm so — zum Vorschein kam: so ist es ja deutlich, daß das Kind mit seinen Categorien des reinen Verstandes das Ding nicht bestimmen und sich gerecht formen konnte; denn es steht ja betäubt da und gafft und ist heftig angerüttelt und angerührt. Kein Ding kann von uns bestimmt werden, wenn wir noch nicht wissen, was ein Ding ist, wenn noch nicht einmal der Begriff von einem Etwas in unserm Verstande sich vorfindet, wie dieß wirklich der Fall mit dem Kind ist, das gar nichts weiß, gar nichts begreift. Da aber alle Categorien und alle reinen Formen des Denkens von dem Begriff von einem Object und seinem Verhältniß zu uns — völlig abhängig und davon abstrahirt sind: so seh' ich wieder nicht ein, wo das Kind diese reinen Formen des Verstandes hergenommen haben soll, da es noch keinen Verstand und keine Vernunft besitzt. Die reinen Formen des Verstandes setzen nicht nur den Verstand, als solchen, sondern auch als einen empirischen Verstand voraus, als etwas, das da geformt, das nach jenen Formen bestimmt ist, oder bestimmt; ohne etwas, was da geformt ist, ist auch keine Form möglich, welches jeder mit Händen greift. — Das Kind wird also wohl allmählig, wenn es erwachsener Mensch wird, durch unzählige Erfahrungen seinen

Ver-

Verstand und mit ihm zugleich die Formen und Bedingungen desselben, womit er operirt und Erkenntniß macht, allererst erhalten. — Allein da steht es mislich mit den Kantischen Formen a priori, wenn sie veränderlich sind, wenn sie nur nach und nach erst zu Stande kommen, so wie der Verstand selbst durch — und in der Erfahrung erst als solcher zu Stande kommt. Wenn das Kind die Formen einer Pflanze hat, wie und wornach sie gereizt wird —, und hernach blos die Formen eines Thiers, wie — und wornach es affizirt wird, wie — und wornach es seinen Sinnen und Trieben fröhnt, wie — und wornach es in seiner Sphäre herumläuft —; wenn es endlich, nachdem es Mensch geworden, auch die Formen des menschlichen Verstandes mit diesem selbst unvermerkt erhält, wenn es itzt erst mit — und nach diesen Formen anschaut und die Objecte bestimmt: so ist ja hier alles veränderlich und völlig von der Erfahrung abhängig, und alles ist a posteriori und durch und aus Erfahrung gewirkt. — Man sieht wieder hieraus, daß die Kantischen Categorien blos empirisch sind und auf Abstractionen von den empirischen Objecten, deren Allgemeinstes und Höchstes man aufsucht, beruhen. — Das Kind kann ja ohnmöglich wissen und bestimmen: daß etwas, wovon es affizirt wird, im Raum und in der Zeit sey, daß es Einheit mit Mannichfaltigkeit und Vollkommenheit besitzen, daß es dieses und nicht etwas anders, und zwar dieses mit Beschränkung und völliger Bestimmung seyn, daß es eine Substanz mit Eigenschaften, die bald Ursache, bald Wirkung ist, die bald selbstthätig oder activ, und bald leidend oder passiv ist u. s. w. seyn

 soll:

soll: dieß kann ja das Kind gar nicht wissen, nicht bestimmen; denn es weiß nichts von dem allen. Das Kind weiß weder, was Zeit, was Raum, was Quantität, was Qualität der Dinge, was Substanz und Inhärenz, was Causalität u. s. w. ist, da es noch nicht einmal einen Begriff von einem Object hat. — Wieder ein Beweiß, daß die Erkenntnisse, welche Kannt a priori nennt, der Erfahrung weit nachgehen, und aus — und durch viele und lange Erfahrung erst entstehen. Ich muß erst wissen, daß etwas ist, daß es irgendwo ist, daß es veränderlich ist, daß es ein Ganzes mit Mannichfaltigkeit und Eigenschaften und Kräften ist; ich muß erst wissen, was Eigenschaften und Kräfte sind, was das heißt: ein Ding ist ein Ding u. s. w., ehe ich nur zu einer Vorstellung von den allgemeinen Formen der Dinge mich zu erheben vermag. Und so wäre am Ende doch alles empirisch, und gar nichts rein und gar nichts a priori. — Die Quelle eines der allersonderbarsten Irrthümer liegt hier in einer subtilen und feinen Abstraction, die so fein ist, daß man es kaum mehr glauben will, sie sey von der Erfahrung und ihrer Analogie hergenommen, und nach empirischen Objecten copirt. Dieß alles, was zur Erkenntniß a priori gehören soll, kann nur ein geübter Verstand, als solcher, also ein durch Empirie zu Stande gekommener Verstand wissen und begreifen, der schon abstrahiren gelernt und alle Objecte seines Erkenntnißvermögens auf die Bedingungen und das Allgemeine zurückgedreht hat, wodurch sie nur Objecte für sein Erkenntnißvermögen werden können, welches alles beym Kind und dem unerwachsenen Menschen gar nicht

nicht Statt findet. — Wenn ich freylich Millionen von Dingen gesehen, wenn ich viel erfahren habe, wenn ich mit dieser Erfahrungswelt fast so vertraut bin, wie mit meiner Studirstube und dem, was sie enthält; dann kann ich mich wohl hinsetzen und ausgrübeln, welches die Bedingungen sind, worunter mir alles erscheint und nur erscheinen kann, welches allen Objecten, allem Materialen, allem Empirischen gemein ist u. s. w.; dann kann ich mir eine Menge von Abstractionen machen, und im voraus und a priori, noch eh' ich was anders erfahre, bestimmen und sagen: „das muß es seyn — so muß es seyn — unter diesen Bedingungen kann mir nur etwas erscheinen, wenn mir etwas erscheint u. s. f. — Eben auf die Art kann ich mir auch leicht die Bedingungen aussinnen, unter welchen meine Studirstube für mich dieß allererst ist, und was vorhergehen, a priori — seyn muß —, ehe sie für mich a posteriori Studirstube ist und wird. — Alle reinen Erkenntnisse a priori in der Kantischen Philosophie sind also entweder Abstractionen von der Erfahrung und von Erfahrungsbegriffen, und also empirischen Ursprungs, indem alles Abstracte mit dem Concreten, wovon es abstrahirt ist, und alles Allgemeine mit dem Einzelnen und Besondern, woraus es zusammengesetzt ist, auf einem Weg und aus einer und derselben Quelle entspringt. — Oder sie sind die natürlichen und nothwendigen Formen der Dinge selber, womit sie von der Natur schöpferisch ausgerüstet sind; allein diese Formen gehören mit zum Wesen der Objecte und sind ihnen nothwendig anhängend: sie können daher von dem Verstande des Menschen, wenn er Objecte

anschaut und erkennt, nicht hinzugethan, sie können nicht von ihm mit — und nach diesen Formen bestimmt werden, sondern sie sind schon mit ihrer Form von der Natur selbst bestimmt, und erscheinen nicht anders, wenn es auch sey — als in, mit und durch diese ihnen eigenthümliche Form. — Da aber auf besagte Weise das Formale der Dinge wie das Materiale zu ihren Erscheinungen gehört, und diese nur empirisch sind: so würde daraus doch wieder folgen: daß das Formale der Dinge, so gut wie das Materiale derselben, empirisch ist und nur auf dem empirischen Wege erkannt wird; daß mithin unsere ganze Erkenntniß eine bloße gemeine Erfahrungskenntniß ist, es mag dieß vornehmen und erhabenen Philosophen gefallen, oder nicht. — Denn wenn der Mensch entsteht: so hat er lauter Vermögen zu dem, was er als Mensch haben und thun soll. Diese Vermögen des Menschen, als Anlagen von der Natur betrachtet, können nun nicht so — nicht so — nicht so — wirken, sondern sie müssen so schlechterdings wirken, indem sie ja Vermögen und Kräfte eines Menschen, eines bestimmten Dinges sind. Sie müssen so wirken, wie es die Natur und die Bestimmung des Menschen auf der einen Seite, und die Außenwelt und die Objecte, mit denen er in Verbindung tritt, oder steht, auf der andern Seite, es mit sich bringen. — Wenn die Sinnlichkeit, das Erkennungsvermögen des Menschen wirkt: so kann es nur nach der Form wirken, die ihm von der Natur bestimmt ist, es kann nur menschlich wirken. Und wenn der Verstand, oder die Vernunft denkt: so

kann sie nur nach ihrer bestimmten Form menschlich operiren, und nicht im mindesten anders, da keine Kraft, kein Vermögen aus seinem Krais, den ihm die strenge Natur gesetzt hat, herauskann. Alles ist in diesem Fall, so wie in jedem andern, bestimmt, geordnet und eisenfest, und der Mensch selbst mit seinen Kräften und Vermögen ist den Formen der Natur und seinen eigenen Formen unterworfen und unterthan. — Er schaut nur so — an; er denkt nur so —; er macht sich nur solche — Erkenntniß; er kann nur so — operiren mit seinen Kräften u. s. w.: dieß ist entschieden, dieß ist jedem einleuchtend. — Meynt Kant diese eisernen Formen der Natur, worein alles gekleidet ist, unter seinen Categorien und reinen Erkenntnissen a priori: so sage ich ihm gerade heraus, daß dieß weder etwas neues, noch Erkenntniß ist, noch reine Erkenntniß a priori ist, sondern bloße empirische Alltagserkenntniß. Wenn ich weiß, daß der Mensch wie ein Mensch anschaut und denkt und reflectirt: so weiß ich gerade so viel, als z. B. vom Wasser: das Wasser läuft wie Wasser; und vom Feuer: das Feuer scheint wie Feuer und brennt wie Feuer; oder vom Baum: der Baum steht wie ein Baum da und sieht wie ein Baum aus u. s. w. — Dieß hat man vom Anbeginn der Tage an gewußt, daß der Mensch wie ein Mensch operirt und erkennt. — Aber um zu wissen, wie der Mensch und seine Kraft wirkt, muß ich erst Erfahrungen davon haben; ich muß erst menschliche Operationen mit seinem Verstande wahrgenommen haben, eh' ich sagen kann, nicht nur daß der Mensch wirkt, sondern auch, daß er so — so modi-

fizirt — wirkt. — Und dieß ist es eben, wozu ich der Erfahrung bedarf, um es zu wissen; kein Vermögen kann wirken, außer in Verbindung und in Einwirkung mit andern Objecten, die entweder auf jenes Vermögen oder Object einwirken, oder auf welche jenes Object einwirkt. Da nun jedes Vermögen sich erst durch seine Operationen anmeldet und zu erkennen giebt: so kann ich ohne — und außer der Erfahrung weder wissen, ob ein Vermögen da ist, noch was für ein Vermögen es ist, noch wie dieses Vermögen wirkt; dieß alles gehört zu unserer Erfahrungserkenntniß. — Die Kantischen Erkenntnisse a priori mögen nun entweder aus Abstractionen von der Erfahrung bestehen: so sind sie empirisch und a posteriori; oder sie mögen die allgemeinen und nothwendigen Formen der Objecte selbst und auch unsers Verstandes vorzeichnen: so sind sie gleichfalls aus der Empirie geschöpft, derselben abgesehen und a posteriori. Ein Drittes giebts hier nicht nach meiner Meynung. — Ich verlange nun von Kant nähern Aufschluß über die Beschaffenheit seiner reinen Erkenntnisse und was das heißt: unser Erkenntnißvermögen thut noch etwas aus sich selbst hinzu bey unserer Erkenntniß von den Objecten? Ich weiß nun nicht weiter, was Erkenntnisse a priori seyn sollen, und wie seine Categorien noch etwas anders, als feine Abstractionen, als allgemeine der Erfahrung entnommene Formalbegriffe, oder die Bezeichnungen und Darstellungen der nothwendigen Formen der Dinge in der Natur und ihrer Kräfte und Vermögen, wie sie wirken und wie sie erscheinen —, seyn können. — Doch genug hiervon:

das

das, was noch hier zu sagen wäre, insonderheit die schärfere Bestimmung und genauere Auffassung dessen, was hier gesagt steht, verspare ich bis auf andere Gelegenheiten, die wohl nach der Erscheinung dieser kleinen, unbedeutenden Schrift nicht außenbleiben dürften. Es soll nur erst die Bahn gebrochen und ein regelmäßiger Streit zum Besten des schwachen und kleinen Reichs der Wahrheit und seiner Bewohner eingeleitet werden. — Erst kommt bey mir die Wahrheit, dann kommen die Menschen; und das, was ich für die Wahrheit thue, geschieht, ohne kleinliche Rücksicht auf die Menschen und ihre Namen und ihren Ruhm zu nehmen, mit welchen ich es der Wahrheit wegen zu thun habe. Hier bin ich gleichgültig; trage ich was zur Vermehrung und zur Verbreitung der Wahrheit durch diese kleine Schrift bey; gut! — werde ich gründlich überzeugt, daß dieß nicht der Fall ist, und daß ich diesen meinen Zweck nicht erreicht habe; gut! so sey auch dieß: so beunruhigt mich auch diese Ueberzeugung nicht im allermindesten. Lächelt und spottet man darüber; gut! so lächle und spotte ich mit: so mach' ich mir auch daraus nichts, und verwundere mich höchstens, daß man mit einer Kleinigkeit so viel Wesens und Lermens macht. Denn ich trete unter das Schild meines guten Vorsatzes und meiner Vernunft, daß ich durch diese Herausforderung ins Publikum, daß ich durch diesen geraden und muthigen und öffentlichen Schritt der Wahrheit und der Philosophie, meiner Lieblingswissenschaft, die mich allein noch ans Leben fesselt und meinen Geist beschäftigt, etwas gewinnen könnte. —

II.

Es giebt kein von der Erfahrung und von den Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß.

Alle menschliche Erkenntniß fängt mit der Erfahrung an: dieß wird allgemein zugestanden, indem unsere Kraft zu erkennen durch die äußern Gegenstände allererst in Bewegung und Gang gesetzt wird, indem uns erst Erfahrungsobjecte vermittelst unserer Sinne gegeben werden müssen, die uns rühren, uns auf sich aufmecksam machen und dadurch allerley Vorstellungen von ihnen bey uns veranlassen. Wir reflectiren dann weiter darüber, nehmen Vergleichungen und Zusammensetzungen und Trennungen mit dem auf diese Art erhaltenen Erkenntnißstoff vor, und verhelfen uns so allmählig zu einer erfahrungssichern Kenntniß und Einsicht von den Dingen dieser Welt. — Diese menschliche Erkenntniß von den uns umgebenden Gegenständen heißt natürlicherweise Erfahrung, weil wir alles, was wir wissen und erkennen, erfahren haben und erfahren mußten, wenn wir anders was wissen wollten. Diese Erfahrung kommt also blos in der Erfahrung und durch die Erfahrung zu Stande, wie jeder zugiebt; wir können auch die Erfahrungen anderer und ganzer vergangener Zeitalter benutzen; aber dieß gehört nicht hieher, obgleich auch dabey nur lauter Erfahrungskenntniß Statt findet. — Vor der Erfahrung giebt es gar nichts für uns, weder Zeit, noch Raum, noch sonst etwas, weil wir noch nichts angeschaut haben und von nichts nicht wissen; mit der Erfahrung fängt erst alles für uns an; und so kann nothwendigerweise keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorhergehen,

hen, wenn dieser Ausdruck erst einen Sinn hätte. — Wenn nun alle unsere Erkenntniß erst mit der Erfahrung anfängt, wenn unsere Erkenntnißkraft durch Objecte, die unsern Sinnen aufstoßen, erst zur Ausübung geleitet wird, wenn diese uns affizirenden Objecte allererst Vorstellungen bey uns erwecken und unsere Vernunftthätigkeit in Bewegung versetzen, um allerley Operationen mit diesen empfangenen Materialien zu einer Kenntniß vorzunehmen, wenn dadurch unsere Erkenntniß von allen Objecten, worauf sie sich bezieht, blos und lediglich hervorgebracht wird: so entspringt eben darum alle menschliche Erkenntniß aus der Erfahfahrung, weil sie alle auf beschriebene Art mit der Erfahrung anfängt. — Unsere Erkenntniß wird ja blos aus dem zusammengesetzt, was wir durch Eindrücke empfangen, was wir erfahren und in uns nach geschehenen Eindrücken vorfinden, und wird dadurch schlechthin Erfahrungserkenntniß. Wie in aller Welt könnte bey so bewandten Umständen unser eigenes Erkenntnißvermögen noch etwas aus sich selbst hinzuthun, noch etwas aus seinem Innern hergeben, und zu welcher Absicht könnte es noch etwas aus seinem Schatze hervorlangen? — Es hat ja nichts in sich selbst und aus sich selbst, sondern blos eine Form, womit es sich als Erkenntnißvermögen äußern muß, eben weil es dieses Vermögen, weil es im Menschen ist. Sobald es wirkt, sobald es erkennt, sobald es durch äußere Eindrücke in Fortregung gebracht ist; ja! so operirt es auch, wie es von Natur constituirt muß; giebt aber dabey nichts aus sich selbst her — und wie soll es etwas hergeben? und was könnte es hergeben? Objecte

ha-

haben uns als solche völlig bestimmt affizirt, wir haben ihre Eigenschaften, ihre Seiten u. s. w. kennen lernen, wir machen Vergleichungen zwischen diesem Neuerfahrnen und dem, was wir etwa schon wissen, und setzen nun keine Objecte zusammen, sondern ihre Merkmale und Eigenschaften, und bilden uns daraus unsere Begriffe und Einsichten und Erfahrungen. Wie — und was soll da das Erkenntnißvermögen noch aus sich dazu thun, da nichts mehr zur vollständigen Erkenntniß nöthig ist? Kein Vermögen, keine Kraft hat als solche etwas — ich wüßte nicht was? sie ist leere Kraft, und ist blos nach ihrer Form modifizirt, wenn sie wirkt, da sie auch in einem bestimmt organisirten Ding existirt, mit dem sie von Natur im Einklang steht. — Unser Erkenntnißvermögen erkennt blos mit seiner nothwendigen Form, es erkennt blos, was da ist und wie es da ist, indem alle erkennbare Objecte als solche von der Natur eine so unveränderliche Form bekommen haben, womit und in welcher sie sich allein erkennen lassen. Was söll es aus sich selbst noch hinzusetzen? — Es ist ja schon Erkenntniß da, es ist hinlängliche Erfahrungskenntniß da, es ist vollkommne, keine halbe, keine oberflächliche, keine zerstückelte, keine blos materiale, oder ideale, oder formale Erkenntniß; sondern ganze, gründliche, zusammenhängende und reelle, so wie sie der Mensch mittelst Beherzigung von Eindrücken und Empfindungen macht und zu seinem Gebrauch macht. — Erkenntniß, wie sie auch beschaffen seyn möchte, kann in uns nicht vor Erfahrung und Anschauung da seyn; denn sonst hätten wir Erkenntniß, ob wir gleich noch nichts erkannt hätten; sonst wüßten wir was von

Raum und Zeit, und dem, was darin ist, wovon wir doch erst vermittelst unserer Sinne Notiz erhalten. Dieß wäre demnach ganz ungereimt und albern, und überdieß wäre auch dem Menschen jede angeborne Idee und Begriff und Gedanke und Vorstellung höchst überflüßig; wiewohl die Gottheit mit aller ihrer Allmacht nicht einmal im Stande ist, einem Menschen irgend eine Idee, oder einen Begriff anzuerschaffen oder anzugebären. Dieß ließe sich aufs strengste erhärten, wenn hier der Ort dazu wäre; und mit einer solchen Deduction der Unmöglichkeit angeborner Erkenntniß hätte man jenem lächerlichen und höchst abentheuerlichen Streit über angeborne Begriffe gleich ein ewiges Ende machen können. — Aber eben so unmöglich ist es, daß unser Erkenntnißvermögen noch mehr als dieß seyn, mehr als Gegebenes und die äußern Objecte erkennen, und noch etwas aus sich selbst, abgesehen von ihm, als Vermögen der Erkenntniß, abgesehen von dem, was es erkennt —, hergeben könnte zu unserer menschlichen Erkenntniß; dieß könnte die Allmacht nicht möglich machen, und läßt sich gar nicht einmal denken. — Ueberdieß wäre ja dieß gar kein Gegenstand unsers Wissens und unserer Erfahrung; wie wollte man begreifen, ob etwas — geschweige denn, was unser Erkenntnißvermögen aus sich selbst noch dazuthut, wenn wir Erkenntniß machen? Dieß gehört in die Metaphysik und in die übersinnliche Geheimnißwelt. Bisher war man froh, daß man die Geheimnisse in der Philosophie ausgemerzt hatte, und suchte sie immer besser zu vernichten; nun haben wir auf einmal wieder Geheimnisse in dieser immer gemis-

han-

handelten Wissenschaft. Denn da unser Erkenntniß-vermögen blos nach seiner Form erkennt und nur erkennen kann, und da durch dieses Erkennen empfundener Objecte menschliche Erkenntniß völlig zu Stande kommt: so bleibt die Behauptung: „daß unser Erkenntnißvermögen dabey noch etwas aus sich selbst hinzuthue", ewiglich ein finsteres Geheimniß, das ich wenigstens nicht zu enträthseln vermag. — Kant sagt so — damit wir seine eigenen Worte nachbrauchen — „unsere Erkenntniß entspringt deswegen noch nicht alle „aus der Erfahrung, weil sie mit der Erfahrung „anhebt; denn es könnte wohl seyn, daß selbst unsere „Erfahrungserkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem „sey, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, „was unser eigenes Erkenntnißvermögen — durch „sinnliche Eindrücke blos veranlaßt — aus sich selbst „hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoff „nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns „darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben „geschickt gemacht hat." — Vor der Erfahrung und vor aller Empfindung giebt es doch nichts in uns, und unser Erkenntnißvermögen — wie dieß schon der bloße Name anzeigt, hat nichts, als seine Form; das nun, was es allem diesem zum Trotz aus sich selbst noch hervorlangt, soll und kann nicht durch sinnliche Eindrücke gegeben worden seyn; denn sonst wär' es empirisch, wie alles andere, und gehörte mit zu der äußern Einwirkung — es soll aber doch da seyn, und die äußern Eindrücke sollen blos die Veranlassung hergeben, daß dieses verborgene, geheimnißvolle Etwas noch zu unserer Erkenntniß hinzukommt! — Da hier

nichts

nichts weiter erfahren, beurtheilt, entschieden werden kann — daß — und was unser Erkenntnißvermögen a priori, wenn wir uns mit Stoffen für den Erwerb unserer menschlichen Erkenntniß beschäftigen, aus seinen eignen Mitteln hergiebt: so mag es ein Deus ex machina, oder ein speculativer Coup in der Metaphysik — aufhauen und lösen. — Ueberdieß soll jener wichtige Zusatz sehr schwer, d. h. nicht eher von dem Grundstoff unserer übrigen d. h. empirischen Erkenntniß unterschieden werden können, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat. Etwas bedenklich und verdächtig, und läßt von neuem errathen, daß jene allgemeine Formerkenntniß a priori nichts als ein Werk von weitgetriebenen Abstractionen sey. — Wir wissen also lange nichts von diesem reinen Erkenntnißzusatz, und nur in spätern Jahren, vielleicht um die 40 oder 50 unsers Lebens — wenn wir viele Erfahrungen eingesammlet haben, bringt die Vernunft allererst zur Erkenntniß desselben, und macht fähig, ihn von unserer übrigen Erkenntniß abzusondern! Vermuthlich durch Betrachtungen und Speculationen über die Möglichkeit aller Erfahrung und über die Bedingungen von der Erscheinung aller Objecte, die uns a posteriori zu Erkenntnissen verhelfen. Durch was sonst? Gelangen wir auf diese Art dazu: so ist diese so — gefundene Erkenntniß empirisch, wie die, von der man sie ausgeschieden hat. Gelangen wir anders dazu: so will ich wissen: wie wir jene reine Erkenntniß von dem übrigen Grundstoff derselben absondern? und wie wir zu dieser vornehmen

und erhabenen Erkenntniß kommen?" — Hier Aufschluß zu fordern, dazu, glaub' ich, hab ich ein Recht im Namen des Publikums und der Philosophie. — Man höre nur aufmerksam an: „es giebt noch einen reinen Zusatz zu unserer Erkenntniß a posteriori, den das nackte und leere, nie geübte Erkenntnißvermögen ertheilt; aber es vergeht eine lange Zeit, ehe wir wissen und lernen, daß es einen dergleichen Zusatz giebt, und können ihn deswegen von der übrigen Erkenntniß nicht unterscheiden." Wenn ich doch wüßte: wie wir endlich auf diesen Zusatz aufmerksam werden! Lange Uebung in der Erfahrung, lange Vertraulichkeit mit den Objecten unserer Erkenntniß soll uns endlich von unserer Erkenntniß etwas mehr, und etwas ganz neues, als bisher, wissen, soll uns mit derselben eine chemische Scheidung machen lassen, woran wir bisher nicht gedacht haben. — Dieser Zusatz muß aber gleich bey unserer ersten Vorstellung, beym erstenmal, wenn wir etwas erkennen, obgleich auf eine uns noch unbekannte Weise, dem übrigen beygemischt werden; er muß gleich mit dem Menschen da seyn, er muß ihn schon mitbringen, noch ehe er das allermindeste erfahren, gesehen, empfunden u. s. w. hat; denn wäre dieß nicht, giengen erst viele Erfahrungen und Erkenntnißoperationen voraus, ehe er da wäre: so wäre er ja nicht a priori, sondern a posteriori, und gleichsam erst das Resultat, das Product, einer langen Reihe von Erkenntnißübungen und Anschauungen und Erfahrungen. Also a posteriori und empirisch; er mag nun die nothwendige Form unsers Verstandes und der übrigen Objecte bedeuten, oder aus subtilen Abstractio-

nen und Distinctionen zusammengesetzt seyn: so ist er empirisch und bleibt es. Ist er aber noch etwas anders — entsteht er auf eine noch andere Art: so will ich diese eben wissen. — Noch einmal höre man: es giebt schlechthin keine Erkenntniß vor der Erfahrung — keine Idee, keinen Begriff, keinen Gedanken, keine Vorstellung, keine Empfindung; wenn wir nun itzt die erste Empfindung, die erste Vorstellung u. s. w. haben, und unser Erkenntnißvermögen mischt bey dieser Operation noch einen Zusatz ein: so muß dieser Zusatz schlechterdings uns angeboren und anerschaffen seyn; denn wo soll er sonst herkommen? Hier auf Erden gleichsam soll er nicht entstanden seyn; denn was da entspringt, ist empirisch und a posteriori — und wo soll er sonst herkommen, wenn er dem Menschen nicht anerschaffen ist. Die Form unsers Erkennens ist weder a priori, noch ist dieß ein Zusatz zur Erkenntniß, wenn wir als Menschen, als solche Wesen, erkennen und anschauen. — Wir bekämen diesemnach ein reines, uns angebornes Erkenntniß a priori vor aller Erfahrung! — Oder dieser Zusatz ist erst durch — und aus Erfahrung entsprungen, wie alle menschliche Erkenntniß; und dieß sagt auch Kant blos, ob er sich gleich durch seine eigenen Worte täuschen läßt — Das Erkenntnißvermögen wird ja nach ihm durch Erfahrung und in der Erfahrung erst veranlaßt zu jenem Zusatz, sie wird dadurch gleichsam zur Herausgabe desselben genöthigt; er muß also wohl selbst zur Erfahrung gehören, muß aus Erfahrung hervorgehen, da er ja erst in, mit und durch Erfahrung zu Stande kommt. Was aber so — zu Stande kommt,

das

das ist ja von der Erfahrung abhängig, ist den Bedingungen derselben unterworfen, und wäre gar nicht da, wäre gar nichts, wenn wir keine Erfahrung hätten und machten; es ist also empirisch wie alles andere. — Ist dieser Zusatz wirklich etwas und ein wirklicher Zusatz: so muß er von der Erfahrung unabhängig seyn, so muß er etwas vor der Erfahrung seyn können; ist er durch die Erfahrung erst etwas: so war er vorher nichts, indem er erst in, mit und durch Erfahrung etwas wird; was aber von der Erfahrung abhängig ist und durch sie hervorgebracht wird, das ist empirisch, das ist a posteriori, eben weil es erst durch und nach Erfahrung vorhanden ist. Die Erfahrung muß erst vorangehen und ist dadurch Ursache von dem Zusatz unsers Erkenntnißvermögens, der mithin erst als Folge, als Product von dieser Ursache, der Erfahrung, erscheint. — Es wäre demnach doch wieder lauter Empirie und Erfahrungserkenntniß da, und nichts a priori. — Endlich wenn man nun einmal fähig geworden ist, durch lange Uebung, jenen Zusatz von der empirischen Erkenntniß abzuscheiden; woher weiß man, „daß dieser Zusatz schon seit dem Anbeginn unserer Erfahrung wie eine reine Quelle in die Erfahrung eingeflossen ist?" und wie will man entscheiden: „ob nicht itzt allererst diese lautere Quelle, eben da wir jenen Unterschied zwischen Erkenntniß a priori und a posteriori machten und darauf verfielen —, in unserm Gehirn aufgesprudelt sey?!" Wenn das wäre: so ist alles personell und individuell, und nur in wasserreichen Gehirnen und Köpfen fände zu einer gewissen Zeit ein Zusammenfluß von Erkenntniß a priori und a posteriori, aus

zweyerley Quellen, Statt! — Ich muß unter die trocknen und dürren Köpfe gehören, da es bey mir nur eine Quelle der Erkenntniß a posteriori giebt, und diese ist nicht einmal sehr reichhaltig; oder ich muß noch zu jung seyn, so daß die rechte Zeit noch nicht da ist, wo gewöhnlich die reine Quelle der Erkenntniß a priori zum erstenmal im Gehirn aufspringt und es ein wenig lauterer macht! — —

Es klingt ohnedem befremdend, wen Kant S. 1 sagt: „es geht der Zeit nach keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher;" — und auf der andern Seite die Frage aufwirft: „ob es ein von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe?" — Kant kann gar nicht so fragen, da er gleich vorher behauptet, unsere Erkenntniß könnte ganz wohl noch einen Zusatz erhalten, der durch sinnliche Eindrücke veranlaßt erst zum Vorschein kommt; er ist ja auf diese Art selbst empirisch, da sinnliche Eindrücke erst vorhergehen und ihn wirklich machen müssen, als die Bedingungen seiner Möglichkeit und seiner Entstehung. Er wäre ja nicht da, wenn es überall keine sinnlichen Eindrücke gäbe; er wäre ja nicht in uns, wenn wir nicht von außenher affizirt würden. Es konnte vermöge der Gesetze der Consequenz nur so gefragt werden: „ob es einen dergleichen Zusatz zu unserer empirischen Erkenntniß giebt? Worin eigentlich dieser Zusatz besteht? Oder wie er möglich ist? Wie er durch sinnliche Eindrücke veranlaßt hervortritt, wie

er nach Erfahrung da ist, und demungeachtet nicht aus Erfahrung ist? Diese Fragen müssen erst aufgeworfen und befriedigend gelößt werden, ehe Kant einen Schritt weiter setzen kann; hier muß er stehn bleiben und diese Probleme demonstriren. — Es ist gar kein philosophisches Verfahren, Paradora aufzuhaschen, Ideen aufzufangen, die ein fremder Geist zuwinkt, und dann durch Speculationen, die nun nach Paradoren und Ideen gemacht werden, dieselben in dicken Büchern unter Wörter und Formeln zu setzen. Alle Ideen und neue Ansichten des Gewöhnlichen müssen mehr Resultate, mehr Folgen von unsern Untersuchungen und Denkbetrachtungen seyn, als denselben vorangehen, als dieselben leiten, bestimmen und modifiziren; denn auf diese Art wird allemal herauskommen, was herauskommen soll und worauf es beym Speculiren angelegt ist. Alles, was auf diese Art herauskommt, taugt gewöhnlich nicht viel, und erweitert gemeiniglich das Reich der Wahrheit und der ächten menschlichen Erkenntniß um kein Haar breit. Und doch ist es der allergewöhnlichste Fehler seit den Zeiten jener kühnern und wahrheitliebendern und entschloßnern philosophischen Denker im griechischen Alterthume, „daß man erst Paradoxa und fremde Ideen aufhascht, und dann die Beweise dazu sucht und drechselt, oder daß man Berichtigungen und Speculationen nur nach gewissen, vorangestellten Grundsätzen und Ansichten vornimmt, als wodurch es völlig problematisch bleibt, ob man Wahrheit zum Ziel hat, ob man Wahrheit suchen, oder ob man blos eine Umbildung, eine Metamorphosis der gewöhnlichen Begriffe nach ge-

gewissen Einfällen und Ideen zum Besten seines Ego — unternehmen will. — Nur redlich geforscht, nur rein und vorurtheilslos gedacht, nur anhaltend reflectirt, und die Wahrheit wird unsern aufrichtigen Untersuchungen nachfolgen, wir werden Wahrheit finden auf unsern Wegen, als den Ehrenpreis für unsere edlen Bemühungen; wir werden unverhofft und unvermuthet auf Wahrheiten stoßen, nicht weil wir sie finden, nicht weil wir diese oder jene Wahrheit herzaubern wollten, sondern weil wir ehrlich und redlich dachten, und natürlich über die Natur reflectirten. Man erwarte und erlausche die Wahrheit auf seinem Denkpfade; setze aber seinen Untersuchungen, oder vielmehr Grübeleyen, keine Paradoxa an die Spitze; sonst findet man keine, keine neuen Wahrheiten, sonst gleichen wir Künstlern, die sich ihre Formen vor's Gesicht hinsetzen, und nun so lange künsteln und schnitzen, bis sie etwas ähnliches darnach herausgebracht haben. — Die alten griechischen Weltweisen machten es anders: sie giengen natürlicher und einfacher bey ihrem Denken und Forschen zu Werke; sie überließen sich muthig dem Gang ihrer Denkkraft, dachten rücksichtsfreyer, und waren unbekümmert darüber, was am Ende für Resultate und für neue Um- und Ansichten der Dinge herauskommen würden. — Itzt legt man alles beym Denken auf etwas, auf bestimmte Zwecke an; daher erhält man auch nur das, worauf man es angelegt hatte, und will und muß es erhalten: itzt verfährt man künstlicher und kleinlichter und rücksichtsvoller; daher sieht denn auch alles gekünstelt aus und verräth lauter egoistische Zielpunkte; daher giebt es so wenig neue Wahrheiten,

und

und ganze Zeitalter und Säcula und Millionen Bücher drehen sich um ein paar Gedanken herum, und alles geschieht nur auf eine andere Manier — und stellt das Alte und Gewöhnliche und Bekannte und Zerriebene mit einer frischen Wörter- und Phrasenverbrämung auf eine kindische und lächerliche Art von neuem zur Schau dar! —

Das, was Kant noch weiter unter n. 1. seiner Critik sagt, ist von keiner Bedeutung und läßt sich ganz kurz abfertigen. — Wenn gesagt wird, daß jemand, der das Fundament seines Hauses untergrub, es a priori wissen konnte, daß es einfallen würde: so ist das mehr bonmotisirt, mehr im Spaß gesagt, als eigentlich gemeynt. Man redt hier blos nach der Erfahrungsanalogie, vermöge welcher man weiß und gesehen hat, daß etwas einfällt, wenn man ihm die Stütze, das, worauf es ruhete, wegnimmt, so daß man nun keine weitere Erfahrung abzuwarten braucht, ehe man dieß weiß; sondern wenn jemand das Fundament seines Hauses untergräbt, sogleich vermittelst der Analogie sagen kann, und zwar a priori —, es wird einfallen, ohne noch diesen Fall in der Erfahrung selbst abzuwarten. — Dieß ist Spielerey und Spaß mit Wörterformeln; und ich wundere mich, wie Kant dieß ernstlich nehmen, und darauf hinzusetzen konnte: „gänzlich konnte der, welcher das Fundament seines Hauses untergrub, es nicht a priori wissen, daß es einfallen würde; denn daß die Körper schwer sind, und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, mußte ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden." — Es konnte hier gar nichts a priori gewußt

werden, nicht das mindeste; denn alles ist hier empirisch und beruht auf empirischen Bedingungen: das Haus, aus lauter einzelnen, bestimmten und so gestalteten Theilen zusammengesetzt; das Untergraben selbst, als die Ursache von der darauf zu erfolgenden Veränderung des Einstürzens — alles dieß kommt ja erst a posteriori durch die Erfahrung zu Stande. Daß die Körper schwer sind, und wiefern sie das sind, sich niedersenken, wenn unter ihnen Luft gemacht wird; daß ein Stein, oder ein Balken niederfällt, wenn ich einen andern Stein, oder einen andern Balken, unter ihm wegnehme: dieß muß alles erst aus der Erfahrung gelernt werden. Wenn man aber einmal weiß, was es mit der Schwere der Körper für eine Bewandniß hat, wenn man Körper auf einander liegen, und durch Wegnahme ihrer Unterlagen fallen gesehen hat; wenn man Bäume und Häuser und andere hohe Dinge wegen natürlicher Ursachen niederstürzen sahe u. s. w.: so kann man nun ganz leicht vorhersagen und vorher wissen, daß, wenn Jemand sein Haus untergräbt, es einfallen muß, ohne auf die wirkliche Erfahrung in diesem Fall zu warten. — Diese Beschaffenheit hat es doch nicht mit der Kantischen reinen Erkenntniß a priori, daß sie nach Analogien, nach allgemeinen Regeln der Erfahrung u. s. w. gemacht ist; denn auf diese Art wäre sie so vollkommen empirisch und a posteriori, als man sich's nur denken könnte. — Doch Kant rechnet ja diesen Fall selbst nicht darunter, sondern sagt selbst, daß man dieß nicht ganz a priori wissen konnte; also nur etwas, nur etwa halb. Hätte es doch Kant gefallen mögen, hier bey diesem Beyspiel

zu zeigen, was man a posteriori, und was man a priori wisse: so würde er gleich verrathen haben, was er eigentlich mit seinen Erkenntnissen a priori will; oder vielmehr er würde eingesehen haben, daß wenigstens hier beym Eingraben und dem Einfallen eines Hauses gar nichts a priori Statt finde. —

Nun bestimmt gleich darauf Kant näher, was er eigentlich unter Erkenntnissen a priori versteht, nämlich folgendermaßen: „wir werden im Verfolg unter „Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von „dieser, oder jener, sondern die schlechterdings „von aller Erfahrung unabhängig Statt finden. Ihnen „sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur „a posteriori d. h. durch Erfahrung, möglich sind, „entgegengesetzt." Das wären also die reinen Erkenntnisse Kants a priori, die erstlich von aller Erfahrung schlechterdings unabhängig sind, und zweytens mit den empirischen Erkenntnissen a posteriori im Gegensatz stehen. Was heißt denn der Ausdruck „nicht von diesen oder jenen, sondern von der Erfahrung schlechterdings unabhängig seyn?" Was ist denn Erfahrung? und woraus besteht Erfahrung? Erfahrung ist doch nichts anders, als diejenige Erkenntniß, welche einzelne, oder alle Menschen, von den Dingen, die sie umgeben, besitzen; und Erfahrung kann ja nur aus einzelnen Fällen, aus dieser und jener und anderer und noch anderer u. s. w. Erfahrung zusammengesetzt seyn; es kann ja keine Erfahrung überhaupt und schlechterdings und im Ganzen gleichsam als solche geben; denn dies ist ein bloßer Ausdruck, womit wir alle jene

einzelnen Erkenntnisse und Begriffe, die unser Wissen ausmachen, als ein Ganzes zusammenfassen und uns vorstellen. Jedes Ganze ist es aber nur in der Betrachtungsart, und nicht realiter, nicht wiefern es als Ganzes existirt, sondern wiefern diese, oder jene Theile da sind, woraus wir in Gedanken ein Ganzes zusammentragen und zusammensetzen. Die reinen Erkenntnisse Kants können nicht von der Erfahrung überhaupt unabhängig Statt finden, wenn sie von etwas einmal unabhängig seyn sollen; denn in diesem Fall wären sie von einem Nichts, von einem Gedankending unabhängig, und Unabhängigkeit von Nichts ist freylich ganz leicht. Sie müssen entweder von dieser, oder jener Erfahrung, von einzelnen Erfahrungen unabhängig seyn, oder von nichts; da alle Erfahrung nur durch einzelne Fälle und Erkenntnisse erst zu Stande kommt. — Wie aber seine Erkenntnisse a priori von dieser oder jener Erfahrung a posteriori unabhängig Statt finden und — können? Das verlange ich von Kant erklärt und beantwortet zu sehen. — Ferner begreife ich nicht im mindesten, wie seine reinen Erkenntnisse a priori denen a posteriori und durch Erfahrung entgegengesetzt seyn sollen und können. Ich mag alle Erkenntnisse, die ich besitze, mustern, wie ich will und so lang ich will, ich entdecke keine, die nicht nur nicht empirisch, sondern auch den empirischen entgegengesetzt seyn sollen; ich habe lauter empirische Kenntnisse, wovon ich durchgängig den Ursprung in der Erfahrung nachweisen kann. — Wir wollen sehen, wie sich Kant hier helfen wird. — Zuletzt heißt es: „von den Erkenntnissen a priori heißen aber diejenigen

rein,

„rein, denen gar nichts empirisches beygemischt ist. „So ist z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat „ihre Ursache, ein Satz a priori; allein nicht rein, „weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der „Erfahrung gezogen werden kann." —

Diese Behauptung ist wieder grundfalsch und unerweislich: — Es giebt nämlich nirgends eine Ursache überhaupt und eine Veränderung überhaupt, und im Allgemeinen: dies ist bloße Betrachtung und Gedankenvorstellung, der nichts objectives und reelles entspricht; oder gäbe es beydes: so wäre eine Ursache überhaupt die Gottheit, und eine Veränderung überhaupt ihre Wirkung die Welt, das All der Dinge. Davon ist aber hier die Rede nicht. Alle Ursache und alle Veränderung, die immer ein Mensch denken kann und wovon wir gewöhnlich sprechen, ist bestimmte Ursache, ist diese oder jene Ursache, ist bestimmte, gewisse Veränderung, ist diese, oder jene Veränderung. Alle Ursachen sind ferner verkörpert, sind in Materie und Objecte eingekleidet, und keine Ursache kann als solche, wiefern sie nackte, bloße Ursache ist, wirken, sondern sie ist erst in, mit und durch ein Object Ursache, und diese oder jene Ursache. Alle Ursachen endlich sind Kräfte, die in Körpern und durch Körper wirken, als vermittelst ihrer Media und Organe, wo sie sich als Kräfte und als diese Kräfte, als Ursachen und als diese Ursachen durch die Wirkungen und Veränderungen, welche sie verursachen, zu erkennen geben. — Da nun die Kantische Erkenntniß a priori — die aber nunmehr sehr proble-

ma-

matisch ist — sich nur auf das Allgemeine, auf das Formale der Dinge bezieht; diese Erkenntniß, wiefern sie das ist, es aber gar nicht mit einzelnen und besondern Objecten, mit diesen oder jenen Ursachen, mit dieser oder jener Kraft u. s. w. zu thun hat, wenn sie nicht im Augenblick empirische Erkenntniß werden will, die hier allein möglich ist; sondern nur mit Kraft, Ursache und den Objecten überhaupt es aufnimmt: so folgt daraus, daß der Satz: „diese Veränderung, oder eine Veränderung hat ihre Ursache" kein Satz a priori, sondern ein ganz gewöhnlicher Satz a posteriori sey. — Erstlich muß ja eine Veränderung da seyn; also eine gegebene, eine bestimmte Veränderung in der Sinnenwelt: diese gegebene Veränderung hat ja auch eine bestimmte, eine gegebene, materiale und reelle Ursache, nämlich sie rührt von einer Bewegung und Wirkung dieses oder jenes Objects her, das allein im Stande war, jene gegebene Veränderung durch seine Wirksamkeit zu veranlassen. Dieses Object, als die Ursache jener Veränderung, kann ich und muß ich erkennen, wenn ich anders wissen will, ob diese Veränderung eine Ursache habe, und welche sie habe, und ob diese gegebene Ursache auch die Ursache von der ansichtig gewordenen Veränderung sey und seyn konnte. Da aber dergleichen Erkenntniß von einzelnen Objecten und ihren besondern Kräften, wiefern sie Ursachen von gewissen Veränderungen sind, nur a posteriori und mittelst Anschauungen und Erfahrungen erlanget werden kann: so ist es einleuchtend, daß die Erkenntniß, wornach ich weiß: „das Object ist die Ursache von dieser oder jener Veränderung, und umgekehrt; eine Veränderung

ist

ist die Ursache von einem Object und seiner bestimmten Kraft und Wirkungsart" völlig empirisch ist. — Man gehe alle mögliche Fälle durch von erscheinenden Veränderungen und ihren Ursachen, und man wird bald einsehen, daß alle Begriffe und Erkenntnisse von diesen Ursachen und diesen Veränderungen blos a posteriori zu Stande kommen, wie dieß auch Kant — bis zur Hälfte als richtig einräumt. — Daß doch die verwünschten Zauberwörter „überhaupt, im Ganzen, schlechterdings, schlechthin, absolut, allgemein u. s. w." die Philosophen immer so sehr täuschen und verwirrt machen, und ihnen zu den ungereimtesten Behauptungen und lächerlichsten Vorstellungen Anlaß geben! — Es ist sonderbar, eine Veränderung — da muß freylich irgendwo etwas verändert worden seyn, da muß eine Wirkung, ein Erfolg, ein Vorfall irgendwo sichtbar seyn —, wovon mich nur die Sinne belehren können und wovon die Erkenntniß folglich nur empirisch ist — eine Vorstellung, eine Erkenntniß a posteriori zu nennen; hingegen die Erkenntniß von der bestimmten Ursache, welche diese Veränderung da oder dort, als einen Act ihrer Wirksamkeit verursacht hat, und die ich zugleich durch jene Veränderung, als die Wirkung, oder die Ursache von derselben, empirisch erkenne, eine Erkenntniß a priori zu nennen und zu den reinen Begriffen des Verstandes zu verrechnen! — In, mit und durch Veränderungen in der Sinnenwelt wird allererst erkannt, ob — und was für Ursachen da sind; alle Veränderungen in der Welt sind bestimmte, gewisse, sind diese oder jene Veränderungen; und alle Ursachen sind bestimmte,

stimmte, gewisse, sind diese oder jene Ursachen. Der Begriff, die Vorstellung von einer Ursache ist abhängig von der Anschauung einer Veränderung und kommt erst durch Erfahrungen von Veränderungen in der Sinnenwelt zu Stande. — Man weiß nicht, ob eine Ursache da ist, wenn keine Veränderung, keine Wirkung irgendwo da ist; aber man weiß, daß eine Ursache da ist, wenn erst eine Veränderung irgendwo erfolgt. Keine Ursache muß da seyn, weil keine Wirkung da ist; wenn aber diese sich zeigt: so muß eine Ursache da seyn, und zwar diese Ursache, welche mit jener Veränderung harmonirt. — Man kann nicht von selbst und a priori wissen —, daß alles sich verändert, daß alle Dinge bald Ursachen, bald Wirkungen sind; daß sie nicht ewig einerley bleiben und ewig da stehen, wie sie im ersten Augenblick meines Lebens waren: dieß muß mir erst die Erfahrung hinterbringen, sie muß mir sagen, es giebt diese Dinge, diese Ursachen, diese Veränderungen u. s. w.; widrigenfalls wüßte ich hier nichts, wenn meine Sinne durch Anschauungen mir nicht zu dergleichen Vorstellungen verhülfen. — Man sieht es auch wieder ganz deutlich hieraus, daß die reinen Erkenntnisse Kants a priori nichts weiter als Abstractionen von concreten Erfahrungen, von Analogien, von gewöhnlichen Fällen und von gemeinen Gewohnheitserkenntnissen sind, und folglich vollkommen empirisch und a posteriori. — Wenn man nämlich lange genug erfahren, Veränderungen und Ursachen und Wirkungen und Folgen in der Sinnenwelt regelmäßig erkannt hat, wenn man mit diesen Objecten und ihren Kräften, mit jenen Dingen und ihren

Wir-

Wirkungsarten vertraut ist: so läßt sich nun freylich a priori prophetisch voraussagen: wenn eine Veränderung irgendwo vorfällt; so hat sie eine Ursache! Dieß ist aber keine Kunst, nach der Analogie der regelmäßigen Erfahrung in diesen und andern Fällen a priori etwas zu wissen, wenn man das nämliche tausendmal a posteriori erfahren hat: ich brauch' es nun freylich nicht mehr zu erfahren und zu sehen; sondern ich weiß es a priori, und dieses reine Wissen bestimmt alle mögliche Fälle, die nach dieser Art vorkommen könnten! — — Doch genug von diesem Punkt; vielleicht mehr zu andern Zeiten; denn ich möchte gern verhüten, daß diese kleine Schrift nicht zu einem großen Buch anwüchse, damit sie so mit geringerer Mühe und wenigerm Zeitaufwand von jedem, der will, gelesen werden möchte. —

III.

Wir sind nicht im Besitz gewisser Erkenntnisse a priori, und weder der gemeine, noch der vornehme Verstand hat dergleichen Erkenntnisse.

Kant fängt die zweyte Nummer seiner Critik mit folgenden Worten an: „wir sind im Besitz gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche.“ — Was macht denn der gemeine Verstand hier gleich beym Anfang der Kantischen Critik der reinen Vern.? Warum wird denn schon der gemeine Verstand an einen der Hauptsätze der Kantischen Philosophie angeklebt? Wozu diese Einmischung des gemeinen Verstandes? diese unerwartete Appellation an denselben? Die Kantische Transscendentalphilosophie ist ja sonst so vornehm, so erhaben, so ungemein, daß sie sich weit über den niedern, gemeinen Verstand wegspeculirt, ihn verächtlich von oben herab, oder a priori her, anschaut und stolz zur Seite liegen läßt und majestätisch unter ihren reinen Erkenntnissen herumtritt! — Fast wundere ich mich sehr darüber, wenn ich mich an das erinnere, was Kant in der Vorrede seiner Prolegom. zu jeder künftigen Metaph. über den gemeinen Menschenverstand aussagt. Es heißt da so: „Die Gegner des berühmten David Hume's erfanden „ein bequemes Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu „thun, nämlich die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand. — Aber man muß „diesen Verstand durch Thaten beweisen, durch das „Ueberlegte und Vernünftige, was man denkt und „sagt, nicht aber dadurch, daß, wenn man nichts „Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiß,

 „man

„man sich auf ihn, als auf ein Orakel, beruft. Wenn „Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, als„dann, und nicht eher, sich auf den gemeinen Men„schenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen „Erfindungen neuerer Zeiten, dabey es der schaalste „Schwätzer mit dem gründlichsten Kopf getrost auf„nehmen, und es mit ihm aushalten kann. So lan„ge aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird „man sich wohl hüten, diese Nothhülfe zu ergreifen. „Und, beym Lichte besehen, ist diese Appellation nichts „anders, als eine Berufung auf das Urtheil der Men„ge; ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, „der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig „thut.“ —

Und doch beruft sich Kant selbst auf den gemeinen Menschenverstand, und zwar da, wo man es am allerwenigsten erwarten sollte. Der gemeine Verstand selbst, heißt es, ist niemals ohne Erkenntnisse a priori. Wozu diese Appellation? Giebt es entschiedenermaßen Erkenntnisse a priori, oder nicht? In jenem Fall — was bedürfen wir da noch der Beyhülfe des gemeinen Verstandes, da sich schon von selbst verstehen muß, daß aller Verstand, mithin auch der gemeine, und zwar schon, wiefern er Verstand ist, dergleichen Erkenntnisse hat und haben muß? In diesem Fall, wenn es keine giebt, oder wenn sie sehr problematisch sind — soll doch hoffentlich ihre Wirklichkeit nicht dadurch erwiesen werden, wenn gesagt wird: „es giebt Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche“? Dieß wäre ein komischer

scher Erweiß. Mir kommen diese paar Worte sehr verdächtig und bedenklich vor, wenigstens wird sie niemand hier vermuthet haben. — Doch zur Sache selbst. —

Da Kant einmal Erkenntnisse a priori angenommen und gleichsam vorausgesetzt hat, die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig Statt finden, indem er dergleichen Erkenntnisse zur Stiftung seines neuen philosophischen Systems unumgänglich nöthig hat, und dabey nicht fragt: vnde habeas, sed quia oportet habere —: so will und muß er nun auch ein Merkmal angeben, woran sich sicher ein reines Erkenntniß von empirischen unterscheiden läßt. Dabey geht er so zu Werke, folgendermaßen raisonnirend: „Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder „so beschaffen sey, aber nicht, daß es nicht anders seyn „könne. Findet sich also Erstlich ein Satz, der zu„gleich mit seiner Nothwendigkeit gedacht wird —: so „ist er ein Urtheil a priori; ist er überdem auch von „keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein „nothwendiger Satz gültig ist: so ist er schlechterdings „a priori. — Zweytens: Erfahrung giebt nie„mals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur „angenommene und comparative Allgemeinheit, die „durch Induction zu Stande kommt; so daß es eigent„lich heißen muß: so viel wir bisher wahrgenommen „haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine „Ausnahme. Wird also ein Urtheil in strenger Allge„meinheit gedacht, d. h. so, daß gar keine Ausnahme „als möglich verstattet wird: so ist es nicht von der

„Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a pri-
„ori gültig. Die empirische Allgemeinheit ist also nur
„eine willkührliche Steigerung der Gültigkeit von der,
„welche in den meisten Fällen, zu der, die in allen gilt,
„wie z. B. in dem Satze: alle Körper sind schwer.
„Wo dagegen strenge Allgemeinheit zu einem Urtheil
„wesentlich gehört, da zeigt diese auf einen besondern
„Erkenntnißquell desselben, nämlich ein Vermögen des
„Erkenntnisses a priori. Nothwendigkeit und stren-
„ge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer
„Erkenntniß a priori, und gehören auch unzertrenn-
„lich zu einander. Weil es aber im Gebrauche der-
„selben bisweilen leichter ist, die empirische Beschränkt-
„heit derselben, als die Zufälligkeit in den Urtheilen,
„— oder es auch manchmal einleuchtender ist, die
„unbeschränkte Allgemeinheit, die wir einem Urtheil
„beylegen, als die Nothwendigkeit desselben zu zeigen:
„so ist es rathsam, sich gedachter beyder Criterien,
„deren jedes für sich unfehlbar ist, abgesondert zu be-
„dienen." —

Dieß ist eine der auffallendsten Stellen in der Critik d. r. V. — Was heißt das: Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sey, aber nicht, daß es nicht anders seyn könne?" Sie sollen entweder so viel bedeuten: die Erfahrung lehrt uns nichts nothwendiges, nichts absolutes, d. h. sie sagt nicht, daß das, was sie uns lehrt, auch nicht anders seyn könne, sondern daß es nur so und so sey; oder, welches fast einerley ist: die Erfahrung selbst, als solche, ist zufällig und veränderlich, sie ertheilt keine

Ge-

Gewißheit und Zuverläßigkeit, und man kann sich nicht sicher auf ihre Aussagen stützen, eben weil Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihr keine volle Autorität geben u. s. w. — Dieß ist alles falsch und der rechte Gesichtspunkt der Sache ganz verfehlt. Was ist denn Erfahrung? Sie ist diejenige Erkenntniß, welche sich auf Objecte der uns umgebenden Sinnenwelt und ihre Eigenschaften bezieht, indem sie eben davon abgesehen ist. Die Erfahrung, als menschliche Kenntniß und Einsicht, ist demnach ganz und gar von unserer —, von dieser sichtbaren Welt abhängig, da wir weiter gar keine Sphäre haben, wo wir noch etwas erfahren könnten; unsere Erfahrung stützt sich auf unsere Sinne, und diese werden durch die vorhandene Außenwelt in Bewegung gesetzt. Die Welt, welche wir sehen und erkennen, ist durch und durch, wiefern sie Welt ist, und in allen ihren Theilen und einzelnen Objecten, bis aufs Sandkorn und seine Prädicate, nothwendig und unveränderlich bestimmt; jedes Ding in derselben ist nothwendig das, was es ist, und muß es auch nothwendig bleiben, so lange die Welt Welt ist. Da nun diese Welt ewig dauern soll und muß, als von einem weisen Urheber geschaffen —: so ist folglich jedes Object in der Welt ewig nach allen seinen Seiten und Beziehungen und Eigenschaften nothwendig bestimmt, und ist und wird seyn unveränderlich das, was es ist. — So sind z. B. die Menschen selbst, Thiere, Pflanzen, Luft, Feuer, Wasser, Erde u. s. w., von welchen Objecten und ihren Eigenschaften vorzüglich unsere Erfahrungserkenntniß hergenommen ist, völlig in Absicht auf ihre Prädicate bestimmt, und sind vor beständig

das, was sie sind. — Wenn wir nun Erfahrungen und Erkenntnisse einziehen von diesen und andern Gegenständen unserer Sinneswelt: so müssen ja dieselben eben so nothwendig, allgemein und sicher seyn, wie die Welt selbst und ihre einzelnen Objecte, von welchen sie herkommen. Wenn ich Dinge mit meinen Sinnen betrachtend anschaue, ihre Eigenschaften und Kräfte und Wirkungen denke: so muß ja die dadurch entstehende Erkenntniß natürlicherweise nothwendig und gültig seyn, sie muß seyn, was sie ist, eben weil die Grundlage derselben, die angeschauten Objecte, das sind, was sie sind und seyn werden, und nothwendig nach ihren Eigenschaften, d. h. eben als diese Dinge bezeichnet da stehen. Dieß ist so sonnenklar, daß es jeder von selbst einsehen wird, indem er gar nichts anders sich hierbey denken kann. — Z. B. ich erfahre: daß das Feuer brennt — das Wasser flüßig ist u. s. w.: so ist dieß eine völlig nothwendige, allgemeine und sichere Erfahrungskenntniß, die gar nicht nothwendiger seyn könnte. Denn vermittelst dieser Erkenntniß kann ich behaupten, oder weiß ich schon vielmehr: daß, so lange die Welt Welt, das Feuer Feuer ist, brennt das Feuer — ist das Wasser flüssig: dieß wird so lange der Fall seyn, als diese Welt besteht; und da dieselbe von ewigem Bestand seyn wird: so wird auch meine Erfahrungserkenntniß vom Feuer, Wasser u. s. w. ewig nothwendig und allgemein wahr und höchst zuverläßig seyn. — Diese Erkenntniß ist in Absicht auf Zukunft und Vergangenheit eben so untrüglich, als sie es von der Gegenwart ist, da sie sich schlechthin auf diese Welt und ihre Beschaffenheit aufstützt;

stützt; und wenn eine Erkenntniß solche Belege hat: so, dächt' ich, drückte dieß den höchsten Grad von Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus. — Feuer und Wasser und andere Dinge geben sich nur durch Empfindungen und Erfahrungen als solche Objecte zu erkennen; diese, wie alle andere, sind nothwendige Stücke für diese Welt, eben weil sie da sind, weil sie Theile davon ausmachen; sie sind also so lange da, als die Welt da ist, und waren so da, wie sie sind, und werden so lange da seyn, als die Welt existiren wird, und werden immer nothwendig das seyn, was sie itzt sind. — Feuer hat immer gebrennt; denn es war immer Feuer: Feuer wird immer brennen; denn es wird immer Feuer da seyn, weil die Welt immer seyn wird, wovon es einen nothwendigen und unveränderlichen Theil begründet. Die Erfahrung verschafft mir demnach, wie aus dem bisherigen deutlich erhellet, eine nothwendige, sichere und allgemeine Erkenntniß vom Feuer, wie von allen andern Gegenständen, über welche sie mich belehrt. — Dieß ist der nämliche Fall von allen einzelnen Erkenntnissen, woraus die Erfahrung zusammengesetzt ist; und unsere Erfahrungserkenntniß ist so sicher und nothwendig und allgemein, daß hiermit alle reine Erkenntniß a priori völlig in Verlust geht, die man eben deswegen annehmen zu müssen glaubte, weil man sich kaum träumen ließ, daß die Erfahrung nothwendiges und allgemeines Erkenntniß gewähre. Die Erkenntnisse a priori mögen sich nun ruhig und ohne Bedenken unter die Fahne der Erkenntnisse a posteriori unterstellen, da sie sonst nichts sind und im Staub verschwinden. — Alles, was wir von

der Welt wissen und erkennen — versteht sich, wenn wir's erkennen, wie's wirklich ist — ist zuverlässig, allgemein und nothwendig, so lange die Welt Welt ist. — Die reinen Erkenntnisse Kants, die nun als schon vernichtet anzusehen sind, sollten sich bekanntermaßen auch nur auf diese Welt erstrecken in Ansehung ihrer Grenzen und ihres Bestands; indem es außerhalb den Regionen unserer Sinne nothwendigerweise keine Welt, keine Objecte, keine Anschauungen, und folglich auch kein Erkennen und kein Wissen mehr für uns Menschen giebt. Da hat alle Erkenntniß a posteriori und a priori ein gänzliches Ende, da das für uns ein Ende hat, wovon sie abhängt.

Nunmehr behaupte ich mit Recht öffentlich: „daß alle unsere Erfahrungserkenntniß von dieser Welt und den einzelnen Objecten, als woraus sie besteht, völlig nothwendig und sicher und allgemein ist." Und diese Erkenntniß, wie sie ist, haben wir durch unsere Sinne und Erfahrungen erhalten, und bedürfen keiner Erkenntniß a priori und keiner Categorien, die insgesamt aus der Empirie abgeleitet sind. — Es läßt sich gar nicht denken, daß Jemand so albern seyn und sich vorstellen könnte: daß künftig das Feuer nicht mehr brennen; die Sonne nicht mehr scheinen; die Luft nicht mehr über uns seyn —, und das Wasser nicht mehr flüßig seyn werde u. s. f., da er doch diese Welt — fortdauern läßt. Dieß wäre lächerlicher als lächerlich; es müßte auch diese Welt hinschwinden und ein wüstes, ödes, regelloses Chaos werden, da sie itzt von Gott

aufs

aufs beste eingerichtet und bis auf ihre kleinsten Theile völlig bestimmt und fest geregelt ist. — Aber selbst wenn die Welt vergeht und die Elemente zerrinnen —: so bleibt Feuer doch ein Etwas, das brennt, und bleibt es so lange, als nur ein Denkvermögen im All vorhanden ist, sollte es auch Gott nur so denken; und wenn die Welt wieder wird, was sie vor den Mosaischen Schöpfungstagen war, ein leeres und zerrissenes Chaos: so bleibt Feuer doch Feuer, Wasser doch Wasser, Luft doch Luft u. s. w. — Das, was einmal da ist, bleibt, muß bleiben, was es ist, d. h. es muß eine Welt seyn; es muß bleiben, wie es ist, sonst ist diese Welt nicht mehr vorhanden, und darauf haben alle mögliche Erkenntnisse im Weltall mehr oder minder Bezug; wir wissen nur so viel davon, als uns unsere Sinne davon hinterbringen, und brauchen auch von nichts weiter etwas zu wissen, als was unsern Planeten anbetrifft. Was hilft uns alles andere? Was hülfe uns eine Kenntniß vom ganzen Weltall? Nichts weiter, als daß wir da säßen, und vor Erstaunen und Verwundern nach und nach in ein träges, faules Nichts versänken. Das, was wir mit Hülfe unserer Sinne erfahren, ist für alle unsere Bedürfnisse in jeder Betrachtung hinlänglich. Laßt die Zukunft in der Zukunft, das All im All, das Entfernte in der Entfernung, begnügt Euch mit dem, was Euch umschließt, haltet fest an der Gegenwart, und denkt, was ihr wißt und wissen könnt. Dieß ist genug; jede Region sorgt für das Ihrige und ihre Bewohner, und jede Zukunft für die Zukunft, und jedes Leben für das Leben. Nicht der ist weise, der mehr weiß —, als

er soll; sondern der, der weiß, was ihm nöthig ist, was seine jedesmalige Lage hergiebt. — Was ist denn Schuld an dergleichen elenden, unnatürlichen Raisonnement über unsere Erfahrungserkenntniß? Nichts als ein Gedankengemische, als eine Unbestimmtheit der Vorstellungen. Man wirrt und mischt nämlich hier herein, wo von der Veränderlichkeit —, der Unsicherheit —, der Nichtnothwendigkeit —, der Beschränktheit unserer gemeinen — niedern Erfahrungserkenntniß — seltsam genug — die öftere Rede ist — die sogenannte Zufälligkeit der Welt und aller Dinge, und erinnert sich doch hierbey nicht recht und macht nur einen Gedankenmischmasch. — Erstlich liegt da gar kein vernünftiger Sinn zum Grunde, wenn es heißt: diese gegenwärtige Welt ist zufällig; sie kann seyn, sie kann auch nicht seyn." Diese Sprache versteh' ich nicht, und begreife kaum, wie man noch Gott denken, von dem man doch so vernünftig, so groß, so erhaben, so rein — zu denken denkt — und dabey doch noch annehmen kann, diese Welt ist zufällig, sie kann und kann auch nicht seyn! Da hätte also Gott mit seiner Kraft nur getändelt und gespielt, und in einem Anfall von guter Laune die gegenwärtige Welt allmächtig ausser sich hingeworfen; denn er mußte ja nichts thun —, es mußte ja keine Welt, ja! gar nichts seyn — und daß doch eine ist, das rührt, ich weiß selbst nicht — von was her! — Was man doch für Zeng erträumt! was man doch kraft- und bodenlos schwatzt! Dieß hat ja alles keinen Sinn; doch gehört es nicht weiter hieher, und es durfte nur im Vorbeygang erinnert werden. —

Zweytens wenn diese Welt zufällig seyn soll —: so könnte sie es doch blos in Absicht auf ihre Existenz, auf ihre Entstehung und auf ihr Daseyn seyn, d. h. es wäre allenfalls einerley gewesen, wenn diese Welt auch nicht realisirt worden wäre. Dieß mag nun seyn, wie es will, hier bekümmere ich mich weiter nicht darum. — Allein so viel ist entschieden: „daß sich diese Zufälligkeit nicht auf die Dinge dieser Welt und ihre Eigenschaften und Beschaffenheiten erstreckt, wiefern sie einmal da sind; so wie die Welt nicht mehr zufällig ist, wiefern sie einmal als diese Welt existirt.“ Die Dinge mit ihren Eigenschaften sind nicht weiter zufällig, da sie einmal sind, aber wohl in Hinsicht ihres Ursprungs, ihres Existenzanfangs, wo sie, wie man sagt —, nicht seyn, nicht werden, nicht so anfangen konnten u. s. w. — Da diese Dinge in, mit und durch die Welt einmal sind, so existiren sie auch nothwendig und bestimmt so, wie sie existiren; und alle Theile der Welt sind nothwendig das, was sie sind; und alle Eigenschaften der Objecte sind nothwendig und geordnet und festgesetzt, und alle Erkenntniß, die ein denkendes Wesen sich davon verschafft, ist nothwendig, ist allgemein, ist sicher. Denn ein Gott soll ja diese gegenwärtige Welt einmal geschaffen, soll ihr eine Bestimmung aufgegeben, soll jedes einzelne Ding darin berechnet und ihm die natürlichste Stellung angewiesen haben. Ja! nun ist die Welt nicht mehr zufällig, da sie ist; nun sind alle Dinge nothwendig, was sie sind, und wie sie sind; nun schwinden alle Zufälligkeiten, alle Ausnahmen, alle Veränderlichkeiten; denn es herrscht überall Weisheit, Ordnung, Zusam-

men-

menhang, Regel, ewige Bestimmung. — Was da ist, ist nicht mehr zufällig, wiefern es da ist, sondern etwan in Beziehung auf seine bloße Entstehung, wiefern es nebst der Welt in unsern Gedanken seyn und nicht seyn konnte. Von allen vorhandenen Objecten und ihren Eigenschaften fällt nun diese Zufälligkeit völlig weg, da die Rede nicht mehr ist von ihrer Möglichkeit und uranfänglichen Hervorbringung, sondern von ihrer Wirklichkeit, von ihrem Vorhandenseyn. — Die Dinge dieser gegenwärtigen Welt — können nun nicht anders seyn, wie sie sind; sie können ihre Eigenschaften nicht verlieren, nicht verändern u. s. w.: sonst bestünde diese Welt nicht, sonst fielen Gott und Weltplan und Weltbestimmung und alles mögliche zusammen. Was diese Welt ist, ist sie nothwendig; was die Dinge in dieser Welt sind, sind sie nothwendig; nichtseyn mögen sie meinetwegen immerhin können, nur nicht anders seyn, da sie einmal sind. — Dieß hat man auch richtig eingesehen, und daher die gegenwärtige Welt, d. h. die, welche unter allen möglichen und Gott denkbaren — Welten zur Wirklichkeit gekommen ist — die beste Welt genannt, und jedem Ding in derselben eine nothwendige und unveränderliche Bestimmung anzuweisen gesucht, welches ganz richtig und vernünftig ist, weil es sonst keinen Gott, keinen Weltzweck, keine Menschenbestimmung, keine Absicht mit den Dingen dieser Welt u. s. w. geben könnte. Doch es giebt eine Welt, es existirt diese Welt, als Wirkung von einem Etwas, und dieses Etwas heißt Gott; welcher nothwendig da ist, eben weil seine Wirkung da ist. —

Die Kantischen Merkmale für seine eingebildete Erkenntniß a priori, „nämlich das der Nothwendigkeit und der Allgemeinheit“ fallen also von dieser reinen Erkenntniß und dadurch zugleich sie selbst dahin, indem sie gar keine Merkmale einer Erkenntniß mehr sind, sondern unserer Erfahrungserkenntniß an und für sich selbst schon zukommen. Jene Merkmale waren die zwey einzigen Bedingungen für die Wirklichkeit einer Erkenntniß a priori, wenn nämlich ein Satz mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit gedacht wird. — Jeder Satz wird aber mit Nothwendigkeit gedacht, sonst würde gar nichts gedacht; deswegen ist er doch nur ein Satz a posteriori und aus der Erfahrung hergenommen: wie z. B. das Wasser ist flüßig; die Körper sind schwer; das Gras ist grün u. s. w. — Giebt es versengtes, graues Gras u. s. w.: ja so ist es von Natur doch nicht so; und es liegt hier eine andere Ursache vorhanden, wovon jene Erscheinung die nothwendige Ursache ist, und es heißt nunmehr: das Feuer brennt und versengt die Dinge; und so ist jener Satz doch ein nothwendiger Satz aus der Erfahrung. —

Wir haben es ja bey allen unsern Erkenntnissen und Urtheilen nicht mit dem zu thun, was seyn konnte, was auch anders seyn konnte, als das, was ist, sondern blos und lediglich mit dem, was da wirklich vorhanden ist. Es ist ohnedieß äußerst lächerlich und abgeschmackt, zu behaupten, „daß etwas auch anders seyn könne, als es ist“ da wir doch dieß gar nicht wissen und nicht wissen können. Man stelle sich nur das Alberne von der Sache recht vor, wenn man behaupten hört von jemandem,

dem, welches gar häufig vorkommt: „diese Welt konnte auch anders seyn; dieses Ding konnte auch anders seyn, es mußte nicht so seyn, wie es ist!" Ich kenne nichts komischers. Man hat ja gar keinen Begriff von dem Anderssehn der Welt und der Dinge; man weiß ja nicht, ob die Welt und die Dinge in derselben auch wirklich anders seyn konnten, als sie sind. Wir lallen dieß blos mit unsern Worten daher; weil wir, wenn wir etwas machten, dasselbe auch hie oder da anders und veränderter machen konnten. Was man nicht wissen kann, davon muß man auch nicht reden, als wenn man's wirklich wüßte, sonst schwatzt man wie kleine Kinder von ihren Spielpuppen. Niemand weiß, daß ein Grashalm anders seyn konnte, als er wirklich ist. Ueberdieß geht uns ja das nicht das allermindeste an, was etwa noch seyn, was noch anders seyn konnte in der Möglichkeit, sondern wir haben alle Hände voll zu thun mit dem, was da vorhanden ist in der Wirklichkeit. Ich weiß nicht, warum man im leeren Reiche der Möglichkeit so philosophisch herumspatziert und mit hohlen Luftgedanken da um sich wirft; man bleibe doch bey der Wirklichkeit stehen, und denke da, und forsche hier, und beobachte dort — dieß bringt Nutzen und Gewinn; während jenes Herumgreifen in der Luft und in der analogisirten Sphäre der Phantasie nicht nur lächerlich, sondern auch völlig unnütz ist. — Erst kommt die Wirklichkeit, dann mag man allenfalls sich zu einer anders beschaffenen Möglichkeit hinträumen — denn weiter kann man hier nichts, als träumen und analogisch phantasiren —: so wie erst die Gegenwart kommt,

kommt, ehe die Zukunft kommt, und so wie man die Zukunft der Gegenwart ähnlich und gemäß nach den Gesetzen der Analogie sich vorstellt. — Wenn es daher heißt: „das Gras ist grün — die Körper sind schwer" u. s. w.: so sind das völlig nothwendige Urtheile, und verlieren dadurch nichts, daß man sich allenfalls auch rothes, weißes Gras — und nicht schwere Körper — — denken könnte. Denn das, was man nur als möglich sich phantasiren kann, hat gar keinen Einfluß auf das, was wirklich ist, und verliert gar nichts an Nothwendigkeit dadurch, daß man sich das nämliche in der Möglichkeit anders gefärbt u. s. w. denkt. Man weiß ja nicht, ob es so seyn konnte; man weiß nicht, ob es auch möglich war, daß wir durch unsere Sinne von den Dingen anders, als sie sind, belehrt werden konnten. Dieß ist Träumerey. Ueberdieß besteht das ganze Andersseyn der Dinge in Gedanken gewisser Leute blos etwan in der Farbe, in der Form, in der Einkleidung u. s. w. so daß diese geänderten Objecte immer noch dieselben wären, wenn sie auch so existirten, wie man sie sich vorstellt, aber nur vermittelst der und in der nach Analogien dichtenden und combinirenden Phantasie. Man versuche es doch einmal, und denke sich einen Menschen durch und durch nach Seel und Leib anders, als der wirkliche Mensch ist, aber nicht blos mit einigen Veränderungen und unähnlichen Kleinigkeiten und unbedeutenden Zusätzen oder Wegnahmen, sondern ganz anders — man denke — ja! hier stockt der Verstand und die Vernunft steht stille. — Man sieht also, daß es nicht weit her ist mit unserm Andersdenken der

Ob-

Objecte, und daß es geschwatzt ist, wenn es heißt: „Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sey, aber nicht, daß es nicht anders seyn könne.“ — Das gedachte und phantasirte Reich der Möglichkeit, das auf eine lächerliche und affische Art von träumenden Sterblichen erschaffen und voll lauter Nichts gemacht wird, besteht unabhängig von der Wirklichkeit, und hat gar keinen bestimmenden Einfluß auf die wirkliche Welt. Denn vorhandene, reelle Welt hängt nicht von der phantasirten, leeren Möglichkeitswelt ab, sondern diese von jener; und wenn die wirkliche Welt nicht da wäre: so wüßten wir weder von uns selbst etwas, noch von Dingen, noch vom gedachten Andersseyn der Dinge. Das Andersseyn hängt von dem bestimmten Soseyn ab, aber nicht umgekehrt; erst muß Etwas, muß dieses Etwas da seyn, ehe man zu denken vermag, daß dieses Etwas auch anders seyn könne. Das Andersseyn der Objecte in Gedanken wird also erst bestimmt durch das Wirklichseyn derselben, und zwar durch ihr Soseyn; und alles, was wir uns anders denken, beruht doch erst auf unserer Einsicht von dieser Welt und diesen Dingen, und ist folglich an empirische Bedingungen gebunden. Und so ist auch hier wiederum der Erkenntniß a priori der Weg verschlossen, da alles Denken von der Möglichkeit der Dinge und ihrem Nichtseyn und Andersseyn blos auf Abstractionen und analogische Reflexionen über das Wirkliche sich gründet. Es ist demnach auch hier alles a posteriori, was gedacht wird, da alles Denken zuletzt auf die Wirklichkeit, als auf die Grundlage und Bedingung dessel-

desselben, zurückkommt, weil es davon ausgeht und damit anhebt. — Erst muß Etwas da seyn, ehe wir zu denken im Stande sind, daß Nichts auch da seyn könne; und erst müssen wir dieses Etwas als so beschaffen erkannt haben, ehe wir urtheilen können, daß dieses Etwas auch anders beschaffen seyn könne. Das Nichtseyn hängt vom Wirklichseyn ab, so wie das Andersseyn von dem Soseyn. Da wir nun alles nur als solche, als so beschaffne Dinge erkennen, was wir je erkennen und erkennen können; alle so beschaffne, so bestimmte Objecte aber nur in der Erfahrung und durch Erfahrung erkannt werden können: so folgt daraus, daß alle menschliche Erkenntniß nichts weiter, als Erfahrungserkenntniß ist, und daß alles Denken vom Nichtseyn der Dinge und vom Andersseyn der Dinge die Empirie voraussetzt und a posteriori herrührt. — Da das Denken selbst von der Wirklichkeit der Dinge abhängt und auf empirischen Bedingungen beruht: so wird Niemand etwas gegen das einzuwenden haben, was bisher über diesen Punkt gesagt worden ist. — Eine Welt als Etwas — ein Denken: diese Welt als Etwas — dieses unser Denken — diese Sätze hängen zusammen. Alles fängt mit und durch dieses Denken an; alles geht von dieser Welt aus; alles ist folglich empirisch und a posteriori und bestimmt und nothwendig; nicht als wenn es nothwendig seyn müßte, sondern weil es nothwendig das ist, was es ist, da es einmal existirt. —

Erfahrung giebt auch ihren Urtheilen wahre und strenge Allgemeinheit — wie nur zum Uebe fluß hier noch bemerkt wird — und keine blos angenommene und comparative und durch Induction herausgefundene, indem das, was einmal von der Welt, von den Objecten und ihren Eigenschaften gilt, immer gilt, allgemein gilt, und in alle Ewigkeit gelten muß, eben weil diese Welt dieselbe ist und keine andere, und ewig dieselbe ist. — Was wir Menschen bisher wahrgenommen haben von den Objecten unserer Sinnenwelt, als solchen, das wird, das muß man auch immer wahrnehmen, so wie man es bisher wahrgenommen hat, indem alles nothwendig ist, was — und wie es ist. Daß das Feuer brennt, das Wasser flüßig, die Erde schwer ist u. s. w.: das hat man seit dem Anbeginn der menschlichen Erfahrung wahrgenommen, das nehmen auch wir wahr, das werden auch alle Menschen der Zukunft wahrnehmen. Wenn ich demnach eine Erfahrungserkenntniß vom Feuer, Wasser u. s. w. habe: so habe ich hiermit eine Erkenntniß von allem Feuer, von allem Wasser — in dem nämlichen Umfang, worin die reine Erkenntniß a priori mittelst der Categorien Statt finden sollte. Niemand in dieser Welt kann kommen und mir Feuer, oder Wasser, oder Erde u. s. w. bringen, wovon ich nicht sogleich wüßte und erfahren könnte, daß es Feuer, Wasser und Erde sey; denn meine Erkenntniß von diesen Dingen, wiefern sie zu dieser Welt gehören, ist allgemein und nothwendig. Und von einer andern Welt und von andern Objecten und von andern Eigenschaften anderer Dinge — weiß doch hoffentlich niemand

et-

etwas, und doch auch nicht einmal der größte Transscendentalist?! —

Man wende hier nicht ein, daß doch alles wechselt, alles veränderlich und endlich ist; daß man ehemals andere Begriffe und Erkenntnisse hatte, als itzt, und daß unsere Nachkommen viel anders denken und urtheilen und wissen werden, als wir, indem sich ihr Gesichtskrais und ihre Welt immer mehr erweitern und vergrößern wird u. s. w. — Das wären seltsame Einwürfe, die man lächelnd und blasend vernichten könnte. — Freylich findet Veränderung und Wechsel in dieser Welt Statt; aber was wechselt denn? was verändert sich denn? Etwa die Dinge selbst? Kommen etwa ganz neue Dinge in diese Welt, die noch niemals darin waren? Verschwinden denn etwan alte Dinge, und rekrutirt sie die Gottheit durch ganz andere Dinge? Entstehen immer neue Schöpfungen durch neue Dinge? — Davon wüßt' ich wenigstens nichts. — Alle Veränderung besteht nicht darin, daß andere Dinge geschaffen, andere und ganz neue, von den bisherigen verschiedene Gegenstände gewirkt werden — sey es, von wem es sey —; sondern lediglich darin: „daß das sich ändert und wechselt, was einmal da ist, aber nicht, wiefern dadurch Neues entsteht, sondern wiefern nur das Bestehende anders modifizirt und metamorphosirt wird." Alle mögliche Veränderung ist nur Veränderung und abwechselnde Modification dessen, was existirt, aber keine Veränderung der Existenz der Dinge selber; Farbe, Aussenseite, Stimmung, Be-

schaffenheit, Lage u. s. w. wechselte; aber die Dinge nicht selbst, d. h. es vergehen keine Dinge in der Welt, und ganz andere kommen nicht an ihre Existenzstelle.— Alle Veränderung fällt immer mit und durch einerley Dinge und in einer und derselben Welt vor; und wenn auch Dinge aus dem allgemeinen Wirbelplatz ihrer Sphären zertrümmert und zerstäubt entweichen: so kommen doch keine andern, sondern nur dieselben Dinge wieder. Alle Veränderung in der Welt wird durch die Dinge derselben selbst veranlaßt, die auf einander wechselseitig einwirken, einander modifiziren und bestimmen, einander Materie, Form, Farbe, Zustand, Lage u. s. w. geben, sich zu Tode wirken, und durch ihre Wirkungen andern ihnen ähnlichen gewirkten Dingen Platz machen. — Alle Dinge sind Ursachen und Wirkungen zugleich, und eben darin besteht alle Veränderung in der Welt, wiefern sie mit einander in steter Wechselwirkung begriffen sind. — Alle mögliche Veränderung geht nach bestimmten Regeln und nothwendigen Gesetzen vor sich, indem alle Objecte mit ihren Kräften und Wirkungen und Modificationen in der ganzen Dauer ihrer Existenz nothwendig bestimmt sind; so daß also auch unsere Erkenntniß von den Veränderungen in der Sinnenwelt nothwendig und allgemeingültig ist, oder es doch werden kann, wenn wir sie rein und richtig mit unsern Sinnen auffassen. Alles ist berechnet, alles angewiesen, alles regelmäßig angeordnet; und mithin kann auch unsere Einsicht davon eben so werden, wenn wir natürlich und recht dabey zu Werke gehen. — Die Welt ist und bleibt immer dieselbe, sie wird nicht größer und nicht kleiner;

alle

alle Dinge und Dingesarten dauern darin ununterbrochen als solche fort, und erfüllen die Bedingungen ihrer Existenz, d. h. sie verändern sich und verändern andere Dinge, und thun dieses, wiefern sie jenes thun, und umgekehrt. Alle Erkenntniß, die sich darauf bezieht, ist mithin so gut nothwendig, wie die Dinge selbst, und so gut allgemein, wie ihre Prädicate, indem alle Veränderungen und alle Metamorphosen der Dinge auch mit zu ihnen gehören und zu ihrer Bestimmung beytragen. — — Unsere Zeit, oder vielmehr unsere Vorstellung, unser Begriff von derselben kommt erst durch die Veränderungen dessen, was da existirt, zu Stande, und hängt davon ganz und gar ab; so wie unser Raum, oder unser Begriff von demselben, erst durch das, was da — und wiefern es existirt, zu Stande kommt, wie schon oben erinnert worden ist. — Die Zeit ist in der Welt, nicht für die Welt; denn diese ist geradehin, ist immer, ohne daß sich ihre Existenz mit einem Maasstab messen ließe, welches allenfalls ihr Urheber allein thun könnte. Nur vermittelst des Wechsels der Dinge und ihrer regelmäßigen, erscheinenden und verschwindenden und wiedererscheinenden und wieder vergehenden Modificationen sind wir in den Stand gesetzt, eine Zeit zu erdenken, d. h. einen Maasstab für diese Veränderungen und ihre Existenz zu erfinden. Wenn nichts da wäre, das wechselte: so hätten wir auch keine Zeit, sondern bloßen Raum in, mit und durch das, was da blos existirte. Wenn aber Veränderungen an und mit den vorhandenen Dingen erfolgen, ja dann giebt's allererst Zeit, indem wir zu bestimmen suchen, wie weit es von

einer Veränderung an gerechnet bis zu einer andern ist, und dieß unter dem Ausdruck Zeit andeuten. — Die Zeit setzt also Veränderungen, setzt erkennbare, also diese Veränderungen voraus, und beruht folglich auf Erfahrung, und ist ein blos empirischer Begriff. — Daß alles in der Zeit ist, d. h. daß alle Dinge dem Wechsel und der Veränderung ihrer Existenz, oder vielmehr ihrer Existenzform unterworfen sind, das macht den Begriff von der Zeit noch zu keinem reinen a priori, ob dieß gleich bey Kant die einzige Ursache war, warum er diesen, so wie den Begriff des Raums und andere unter seine reinen Begriffe verzählte. Es ist freylich ein allgemeiner und nothwendiger Begriff, indem die Zeit bey allem, was da ist, angetroffen wird, indem es mit zum Wesen aller Dinge gehört, daß sie wechseln und modifizirt werden; aber nichts destoweniger ist er doch a posteriori und blos aus der Erfahrung geschöpft; wie dieß schon seine einzig mögliche Entstehung ankündigt. — Es soll immerhin nichts da seyn müssen; aber wenn einmal etwas da ist: so muß es im Raum da seyn. Da nun das Existirende sich nicht für sich und durch sich allein in einzelnen Theilen erhalten kann, wiefern es ohne alle Veränderung und ohne alle Wirkung und allem Wechsel existirte, sondern nur in, mit und durch Wechsel und Veränderung: so muß nothwendigerweise auch alles, was ist, in der Zeit existiren. Damit sind aber diese beyden Vorstellungen a posteriori gegeben und gehören zur Masse unserer Erfahrungserkenntnisse. — Eigentlich sollte man sich der Natur der Sache gemäß ausdrücken: „alles existirt mit Raum und mit Zeit“, weil

sie mit zu dem, was da existirt, als Prädicate desselben, gehören, indem Raum erst da ist, wenn etwas da ist, und die Zeit erst da ist, wenn etwas veränderliches existirt. Diese zwey Vorstellungen kommen erst in, mit und durch das Vorhandenseyn der Dinge zu Stande und hängen von ihnen ab; sie sind nicht Formen, nicht Bedingungen des Seyns der Dinge, sondern bloße Folgen und natürliche Phänomene bey demselben. Raum gehört mit zum Prädicat von Etwas, das existirt, so wie Zeit zum Prädicat von der Art und Weise dessen, das da existirt und wie es existirt; wenn man jene beyden Phänomene so nennen will. Gemeiniglich stellt man sich gar unter Raum und Zeit zwey von allem möglichen unabhängige Dinge vor, die auch da wären, wenn auch nichts existirte, oder die blos in unsern Gedanken ihren Sitz hätten, und der Himmel weiß! was man alles schon von Raum und Zeit geschwatzt hat; allein sie sind nichts als Vorstellungen, die wir durch Erfahrung erhalten, indem uns die Sinne belehren, daß Dinge da sind, und folglich da — irgendwo — sind, und wie sie da sind, d. h. mit welchen Bestimmungen und Modificationen und Veränderungen ihrer Existenz. — Wie Gott etwan existirt, das wissen wir nicht, und brauchen es auch nicht zu wissen, indem wir kaum zu wissen nöthig haben, wie unsere Welt existirt, sondern vorzüglich, daß sie existirt. Es ist daher nicht richtig, wenn man deswegen die Welt endlich und beschränkt und zufällig u. s. w. nennt, weil sie im Raum ist, weil sie mit Zeit d. h. Wechsel und Veränderung existirt; da wir vom Gegensatz nichts wissen, da wir nicht erkennen, wie Gott

existirt, und da wir folglich in dieser Hinsicht keinen richtigen Begriff von Unendlichkeit —, Unveränderlichkeit —, Unräumlichkeit — u. s. w. uns vorbilden können. Der einzige Grund, warum man die Welt endlich u. s. w. nennen könnte, wäre allenfalls der, daß sie geschaffen ist —, daß sie als Wirkung von einem Gott — existirt —; und der einzige Grund, warum man Gott unendlich nennen könnte, wäre der, daß er nicht geschaffen ist —, daß er in sich und durch sich selbst unabhängig von allen weitern Ursachen existirt. — Von dem übrigen können wir nichts denken und nichts wissen, und folglich auch nicht bestimmen, in welchen Beziehungen und Punkten die Welt endlich, zufällig u. s. w. das Gegentheil, oder das reelle Analogon — von ihrem Urheber ist — —. Mehr hierüber zu sagen, ist hier am unrechten Ort, indem nur durch diese hingeworfenen Bemerkungen der etwanigen obigen Einwendung, von der Veränderlichkeit, Zufälligkeit und Endlichkeit der Dinge hergenommen, begegnet werden sollte. —

Eben so wenig kann ein Einwurf dagegen hergenommen werden von der Erweiterung und Vermehrung und Berichtigung der menschlichen Erkenntnisse, wiewohl dieß nicht einmal recht hieher sich schickt; denn es ist gar keine Rede von wahren oder falschen, von erweitertern oder beschränktern Kenntnissen u. s. w., sondern es ist blos die Untersuchung, wie die Erkenntnisse beym Menschen in der Erfahrung entstehen, und ob sie Nothwendigkeit und Allgemeinheit bey sich führen. — Die Erweiterung des Gebiethes unserer Sinne durch

Er-

Erfindungen und Entdeckungen bey der Nachwelt thut jener Behauptung nicht den mindesten Eintrag; denn daran liegt hier nichts, ob man in Zukunft mehr und andere Sachen wissen wird, als itzt, sondern ob man von den Objecten und ihren Eigenschaften, die uns bekannt sind, das wissen wird, was wir itzt wissen, ob bey ihnen das Feuer noch ein brennendes —, das Wasser noch ein flüßiges —, die Erde noch ein schweres — der Mensch noch ein solches Etwas seyn wird, als dieß alles uns itzt ist. Und das, denk' ich, sollen wohl unsere Nachkommen also finden und erfahren! — Das vermehrte Wissen vernichtet die Gewißheit und Allgemeingültigkeit des wenigern Wissens ganz und gar nicht, sondern es kommt nur mehr dazu und wird erweitert; man lernt nur mehrere Dinge und ihre Eigenschaften, und zwar auf die nämliche Art, durch Sinne erkennen, wie wir itzt die unsrigen Objecte erkennen; und weiter ist hier gar nichts zu denken. — Die Art und Weise des Erkennens von Objecten bleibt dieselbe, und die Beschaffenheit aller Erkenntniß selbst, die auf diesem Planeten von Menschen gemacht wird, ist immer die nämliche. — Es giebt keine Ausnahme von dem, was uns die Erfahrung sagt — z. B. von Feuer, Wasser, Luft u. s. w., und doch sagt sie uns alles a posteriori, so daß die Allgemeinheit unserer Begriffe und Urtheile für die ganze Sinnenwelt keinen Beweiß für eine reine Erkenntniß a priori abgeben kann. — In dem Staate der Gottheit und in der Natur sieht es ja nicht so aus, wie in dem, was wir machen; da giebt es freylich Ausnahmen und unberechnete Phänomene genug; aber dort ist alles in seiner

diamantenen Bahn, dort wirkt alles nach unwandelbaren Gesetzen und Regeln, die gar keine Ausnahmen gestatten, und wovon eine einzige die Welt zerrütten und in Unordnung bringen würde. Die Dinge in der Welt sind immer dieselben, sie haben immer dieselben Eigenschaften und Beziehungen und Seiten, so daß unsere Erkenntniß von ihnen schlechterdings fest und zuverläßig und allgemeingültig werden muß. Erkennen wir dieses oder jenes nicht recht, nicht so, wie es seiner Natur nach erkannt werden sollte, und wird es zu irgend einer andern Zeit besser und richtiger erkannt: so ist dieß kein Beweiß, daß die Erfahrung uns zu keiner nothwendigen und allgemein wahren Erkenntniß verhilft, sondern es bedeutet weiter nichts, als daß wir die Sache nicht recht erfahren haben. Kennt man itzt den bisher verkannten Gegenstand richtig und der Natur der Sache gemäß, ja! so ist doch diese Erkenntniß nothwendig und allgemeingültig, wie das Object selbst. — Wenn wir die Objecte erkennen, wie sie in der Natur sind: so wird unsere Erkenntniß davon allemal nothwendig und allgemein seyn. — Wir können auf unserer Erde nun mehr Erde, mehr Wasser, mehr Feuer, mehr Luft, mehr Menschen, mehr Thiere, mehr Pflanzen u. s. w. kennen lernen; und die Erkenntniß von diesen Dingen, als solchen, ist nothwendig und allgemein. Dieß ist eigentlich nur extensive Erweiterung unserer Erkenntnißsphäre, und keine intensive Veränderung und Berichtigung unserer Erkenntniß selbst; so daß also hier an keine Trüglichkeit und Fehlbarkeit derselben zu denken ist. Und unsere bisherigen Veränderungen und Verbesserungen, die mit der menschlichen

Er-

Erkenntniß vorgegangen seyn sollen — sind eigentlich nicht damit vorgefallen, sondern nur mit dem menschlichen Glauben und Aberglauben von Dingen, wovon die Menschen gar nichts wissen und nichts wissen können und nichts wissen sollen. Metaphysische Schwänke, mystische Grillen, religiöse Tändeleyen, abergläubische Gasconaden, phantastische Hirngespennster, scientifische Schulhexereyen, wahnsinnige Vorstellungen u. s. w. hat man eigentlich zu verbessern gesucht, oder vielmehr auf eine neue und andere Manier aufgestellt. Von den Dingen in der Natur und ihren ersten Eigenschaften, wornach sie bestimmt werden, ist mir keine Veränderung bekannt: diese sind immer geblieben, was sie waren und sind, und wie man sie erkannt und als was man sie erfahren hatte. Alle Körper, Pflanzen, Thiere u. s. w. sind immer noch Körper, Pflanzen, Thiere, was sie seit Eröffnung der Erfahrung an waren, und folglich ist die Erkenntniß davon nothwendig, unveränderlich und allgemein. — Doch wozu so viel? Es ist genug. Was helfen viele Beweise und Gegendemonstrationen, wenn ein einziger schon die zu bestreitende Sache umstürzt? — Die empirische Allgemeinheit ist, wie man nunmehr eingesehen haben wird, keine willkührliche Steigerung der Gültigkeit von der, welche in den meisten Fällen, zu der, die in allen gilt, wie es z. B. der Fall mit dem Saß ist: alle Körper sind schwer. Dieser Saß ist so nothwendig und allgemein, daß er die Bedingung enthält, warum Kant ihn aussprechen und hinschreiben konnte; er ist so nothwendig und allgemein, daß die Kantischen reinen

Er-

Erkenntnisse a priori ihn schon voraussetzen, und daß sie gar nicht gedacht und auf etwas bezogen werden könnten, wenn nicht alle Körper schwer d. h. Körper wären, und wenn es keine Körper als solche gäbe. — Ich frage: „darf man in der ganzen Dauer dieser Welt Körper finden, die nicht schwer und doch Körper und doch diese Körper sind?“ Ist dieß möglich? Ist es denkbar, daß ein Körper, der da ist, nicht Körper seyn könne? Und woher wissen wir denn, daß ein Körper da ist; doch nur vermittelst seiner schweren und ausgedehnten Materie? Die Schwere gehört ja mit zu den Bedingungen eines Körpers; und Körper sind einmal da, und müssen da seyn, weil eine Welt da ist. Ich begreife daher gar nicht, wie man dem Säz: „alle Körper sind schwer“ Nothwendigkeit und Allgemeinheit ablallen kann. Er hat die größte Nothwendigkeit und höchste Allgemeinheit, die sich nur erdenken läßt. Die Welt selbst ist ein Körper, und ist im Augenblick ein Nichts, wenn sie nicht schwer und ein Körper ist; alle Dinge sind Körper, und sind sogleich nichts, wenn sie das nicht sind und nicht schwer sind. Der Satz von der Schwere der Körper kann in Ewigkeit keine Ausnahmen erleiden, indem alle Körper, als solche, schwer seyn müssen. Wie die Gottheit ist und existirt, das wissen wir nicht; gut genug — daß wir wissen, die Welt ist ein Körper, und muß als solcher Schwere haben, wenn er anders seyn sollte. Da sie nun wirklich ist: so existirt sie nothwendig als ein schwerer Körper in allen ihren Theilen; denn was von den Theilen und einzelnen Objecten gilt, das gilt vom Ganzen,

und

und umgekehrt. — Nothwendigkeit und strenge — (so strenge sie nur immer seyn kann) Allgemeinheit sind also keine Kennzeichen einer Erkenntniß a priori, sondern ganz gewöhnliche Prädicate von unserer wochentägigen Erfahrungserkenntniß, die man nur bisher aus mancherley Ursachen — von dieser Erkenntniß nicht zu prädiciren verstand, welches von schlimmer Vorbedeutung ist für die Erfahrungserkenntnisse selber, da man nicht einmal die Beschaffenheit dieser Erfahrung gehörig untersuchte. Doch immer ein ganz gewöhnliches Phänomen, erst andere Dinge zu untersuchen, und dann zurückzugehen auf das Ding, das da untersucht und Erkenntniß macht! —

Da bisher von Nothwendigkeit und Allgemeinheit so viel gesprochen worden ist: so muß ich noch kürzlich angeben, was es denn eigentlich für eine Bewandniß mit diesen großen — und langen Worten hat, damit man sich nichts falsches und seltsames wieder darunter vorstellt. Dieß ist ordentlich gewöhnlich: wenn die Menschen mit irgend etwas nicht recht fertig werden können, so wird es ihren Geheimnissen und Seltenheiten zugezählt, so glaubt man was ungewöhnliches dahinter verborgen, da doch alles gewöhnlich unter lauter gewöhnlichen Dingen ist, sobald man es nur gewöhnlich behandelt. Mich fliehen überall Geheimnisse, Räthsel, Ungewöhnlichkeiten, Raritäten, Wunderdinge: ich kann keine entdecken, ohne zu wissen, was daran Schuld ist; wenn es nicht davon herkommt, daß ich als Freund der Natur alles gewöhnlich und natürlich betrachte und anschaue. — Wenn und so oft von

Noth-

Nothwendigkeit und Allgemeinheit hier die Rede ist: so gilt dieß nur von unserer menschlichen Erkenntniß, von unserm menschlichen Wissen. Diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann sich folglich nicht weiter erstrecken, als bis an die Enden unserer Sinnenwelt; über diese hinaus können wir nichts mehr erkennen und wissen, und folglich kann da auch an keine Nothwendigkeit und Zufälligkeit, an keine Allgemeinheit und Beschränktheit unserer Erkenntniß nicht mehr gedacht werden, weil da gar nichts von uns erkannt wird. Es ist demnach nur die Untersuchung von der Nothwendigkeit und Allgemeinheit der menschlichen Erkenntniß innerhalb der Grenzen unserer Sinne, womit auch Kant überstimmt, indem seine Categorien und reinen Begriffe nur das Gebieth unserer Vernunfterkenntniß bekräisen und befassen. Die Frage müßte daher, wenn man weitläuftig hier zu Werke gehen wollte, so gestellt werden:

Ist die menschliche Erkenntniß in der Sinnenwelt nothwendig und allgemein? und

Was heißt es, wenn gesagt wird, die menschliche Erkenntniß ist nothwendig und allgemein?

Daß die menschliche Sinneserkenntniß wirklich nothwendig und allgemein ist, das, glaub' ich, ist schon im Vorigen gezeigt worden. Doch wird es von neuem erhellen, wenn die Beschaffenheit dieser Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit wenigen Worten ins Licht gesetzt wird. — Unsere Erkenntniß besteht nämlich

lich aus Vorstellungen von Objecten und ihren Eigenschaften, die wir empfinden und erfahren. Nun kommt es nicht sowohl darauf an, ob wir richtig erfahren haben, ob unsere subjective Erfahrungserkenntniß richtig und sicher ist —, sondern vielmehr darauf, ob Objecte vorhanden sind, denen Prädicate nothwendig und allgemein zukommen, d. h. ob die objectiven Bedingungen unserer Erkenntniß wirklich nothwendiger und allgemeiner Natur sind. Dieß ist nun in der That der Fall. Alle äußere Objecte sind, wie wir selbst, bestimmte, nach Form und Materie und allen Prädicaten festconstituirte Dinge, denen alle Prädicate unveränderlich und nothwendig zukommen, die ihnen einmal zugehören; und das will man eben wissen, ob unsere Vorstellungen von Dingen sich auf nothwendige Prädicate derselben beziehen. Wenn es aber eine bestimmte, geordnete Welt giebt, die einen Gott zum weisen Urheber hat; wenn alle Dinge in der Welt in, mit und durch dieselbe bestimmt und fest geregelt sind: so gilt dieß ja eben von ihren Eigenschaften und Prädicaten, indem dadurch die Dinge allererst zu Stande kommen. — Indem wir nun von den Objecten der Natur das — oder das — oder jenes — wissen: so ist dieß nothwendig und allgemein; als z. B. vom F e u e r, daß es brennt; vom W a s s e r, daß es flüßig ist u. s. w., als welche Prädicate und Bestimmungen allem Feuer und allem Wasser, und folglich auch nothwendig zukommen, da es sonst nirgends weder Feuer noch Wasser gäbe. — Die Welt ist diese Welt auf eine durch und durch bestimmte Weise; die Dinge sind diese Dinge, völlig geregelt, und folglich auch ihre Prädicate,

cate, und folglich auch unsere Erkenntnisse, die — und wiefern sie sich darauf beziehen. — Das Wort Veränderlichkeit richtet hier große Irrungen und Täuschungen an, indem man immer sich vorstellt, alles wird anders, alles ändert sich — da doch nur dieses mit diesem — und das nämliche mit dem nämlichen wechselt, da immer die Welt diese Welt ist, und die Dinge diese Dinge sind; und dieß alles nach Regeln und festen Einrichtungen erfolgt. Weder die Prädicate der Dinge — noch sonst etwas wird dabey verändert, wenn sich alles gegen einander und durch einander austauscht. Und wenn Millionen Generationen von Menschen, Thieren, Pflanzen u. s. w. verschwunden und andere an ihre Stelle getreten sind: so sind diese andern doch wieder Menschen, Thiere und Pflanzen, und nichts mehr und nichts weniger, und die nämlichen Prädicate, die ihnen vor einer Ewigkeit zukamen, kommen ihnen auch itzt noch zu. Hier ist also kein Wechsel, und eben deswegen ist unsere Erkenntniß davon nothwendig und allgemein. Weiter sage ich hier nichts, man müßte es denn etwan in der Folge deutlicher und weitläuftiger bewiesen haben wollen, welches ohne Mühe geschehen würde. —

Itzt weiter in dem, was Kant noch vorbringt, um den Satz zu beweisen und zu erläutern, daß wir im Besitz gewisser Erkenntnisse a priori sind.

S. 4. in der Crit. der r. Vern. heißt es so:

„Daß es dergleichen nothwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile a priori im menschlichen Erkenntniß wirklich gebe, ist „leicht

„leicht zu zeigen. Will man ein Beyspiel aus Wis„senschaften: so darf man nur auf alle Sätze der Ma„thematik hinaussehen; will man ein solches aus dem „gemeinsten Verstandesgebrauch: so kann der Satz, „daß alle Veränderung eine Ursache haben müsse, dazu „dienen; ja in dem letztern enthält selbst der Begriff „einer Ursache so offenbar den Begriff einer Nothwen„digkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer „strengen Allgemeinheit der Regel, daß er gänzlich „verloren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume „that, von einer öftern Beygesellung dessen, was ge„schieht, mit dem, was vorhergeht, und einer daraus „entspringenden Gewohnheit, — (mithin blos sub„jectiven Nothwendigkeit) Vorstellungen zu verknüpfen, „ableiten wollte. —

Kant will also durch zwey angeführte Beyspiele, wovon das eine aus dem Gebiethe der Wissenschaften, das andere aber aus dem Kraise des alltäglichen Verstandesgebrauchs hergenommen ist, die Wirklichkeit reiner Urtheile a priori im menschlichen Erkenntniß zeigen und erläutern. — Dieß ist ihm aber völlig mislungen; denn seine Berufung auf die reinen Sätze der Mathematik vernichte ich dadurch, daß ich frage:

> Wie ist die Mathematik uranfänglich entstanden? und von welchen Vorstellungen und Begriffen gieng man aus, als man sie zu erschaffen anfieng?

Durch die Beantwortung dieser nicht schweren Fragen wird es klar am Tag erhellen, daß die ganze Mathematik blos nach und aus Begriffen der Erfahrung

entstanden ist, und daß es keine andere Bewandniß habe mit den allgemeinen und nothwendigen Sätzen derselben, als mit der eben gezeigten Nothwendigkeit und Allgemeinheit unserer gesammten Erfahrungserkenntniß. — Ja wenn freylich die Mathematik gleich als die organisirte und gebildete und vollendete — Wissenschaft da gewesen wäre, wie sie itzt ist: so dürfte dieß wohl ein starkes Räthsel für die Vernunft und für den armen empirischen Verstand seyn, zu erklären, wie dieses Ding, diese Wissenschaft in der Erfahrung mittelst sinnlicher Belehrungen entstanden sey; zumal da die Mathematik itzt ein gar abstraktes, stolzes und über die Empirie triumphirendes Antlitz trägt, und gar keiner Erfahrung und empirischen Objecte mehr bedarf, um sich als das zu behaupten, was sie ist. Allein wenn man bedenkt, wie die Mathematik, nach Art aller anderen Wissenschaften, nur ganz langsam und Schritt vor Schritt erst dieß geworden ist: so zeigt sich bald von allen Seiten, daß sie ihren Ursprung und ihr Daseyn blos empirischen Anschauungen und Erkenntnissen zu verdanken habe. — Die Mathematik gleicht einem großen —, abstrakten Denker, der sich ganze Uebersichten und Idealvorstellungen von der Welt und ganzen Sphären derselben durch Abstractionen und subtile Speculationen gebildet hat, und nun stolz darauf und den großen — Abstand betrachtend, der zwischen ihm, als scientifischen Denkmeister, und andern empirischen und rhapsodistischen Gemeinleuten sich vorfindet, nicht mehr glauben und wissen will, daß er so empirischniedrig, so sinnlich, so concretplump, so geistigarm anfieng, als der letzte aller Nachtwächter in

in einem Lande. Er ist ein empirisches Product, wie man demonstriren kann, er mag sich noch so sehr durch abstraktes, reines Denken, und bis zu einem scientifischen Systembauer hinaufgeläutert haben; er ist, was jeder Bürger und Bauer ist, nur auf eine andere Manier. —

Alle Figuren der Mathematik — Linien — Triangel — Quadrate — u. s. w. sind durch Anschauungen objectiver, reeller Gegenstände, und durch Reflexionen darüber, durch Nachahmungen gesehener Naturformen und erfinderische Combinationen derselben allmählig entsprungen; es sind Erfindungen der Einbildungskraft, die durch allerley Machinationen nach sinnlichen, concreten Formen der Dinge dieser Anschauungswelt entworfen worden sind. — Da nun dergleichen Entdeckungen und Formenverzeichnungen, nach Sitte und Brauch der Menschen, mit diesen oder jenen Benennungen getauft wurden — das Ding heißt ein Triangel — diese Figur ist ein Quadrat — dieses Zeichen deutet auf 9 Einheiten u. s. w. — da ferner diese Dinge, als solche, immer so bleiben mußten, wenn sie anders Triangel und Linien seyn sollten: so ist es mithin ganz deutlich und natürlich, daß z. B. alle Erkenntniß von einem Triangel völlig allgemein und nothwendig ist, und die Erkenntniß von einem Triangel auf alle mögliche paßt, so daß ich keinen mehr anzuschauen und zu erkennen brauche, um zu wissen, wie — und was er ist. — Dazu kommt noch, daß die Figuren und Formendinge in der Mathematik vom menschlichen Denkvermögen produzirt sind, daß sie sich nicht verändern wie andere Dinge in der Natur, daß

sie keine lebendige, sondern todte und leere Objecte sind, die nicht activ und passiv wirken und modifizirt werden, die immer bleiben, was sie sind, wo also auch alle Veränderlichkeit und aller Schein von Zufälligkeit u. s. w., der die Augen so vieler Philosophen bey Beurtheilung der empirischen Vernunfterkenntniß bethört und verblendet hat, gänzlich wegfällt. — Der Triangel ist das Ding — diese Figur —: das ist freylich der Natur der Sache gemäß ein allgemeiner und nothwendiger Satz, weil alle andere Triangel in, mit und durch einen schon gleichsam verzeichnet und mir durch die Anschauung eines einzigen gegeben sind. Deswegen ist doch ein solcher Satz kein reiner a priori, sondern ein gemeiner a posteriori —. Ich muß erkennen, ich muß wissen, was ein Triangel ist, wie er aussieht, sonst kann ja weder das noch das, sondern gar nichts von ihm gesagt werden — denn von was — und wie — und was sollte ich urtheilen? — widrigenfalls wüßte kein Mensch, der noch nichts von einem Triangel und der Mathematik gehört hätte, ob es Triangel überall gäbe — und was Triangel für Dinge wären. — Fragt einmal ein Kind geradehin — was ein Triangel sey? — es wird es nicht wissen, euch ansehen, und nicht einmal den Schall des Worts recht gehört zu haben sich anstellen. Sobald ihr ihm aber einen Triangel hinmalt, oder ihn für seine Einbildungskraft in der Luft mit dem Finger abschattet, und ihm sagt einmal für allemal — daß so ein Triangel aussehe — ja! nun weiß es, was ein Triangel ist, und alle mögliche Triangel erkennt es in diesem einzigen; hat aber auch die Vorstellung davon auf dem gewöhnlichen empiri-

piri-

pirischen Weg erhalten durch sinnliche Anschauung. Indem Jemand itzt gelernt hat, daß ein Triangel ein so beschaffenes, so aussehendes Ding ist und so seyn muß bey Verlust des Namens eines Triangels: so besitzt er eine nothwendige und allgemeine Erkenntniß davon, da eine Figur, die nicht so aussieht, seinetwegen seyn und heißen mag, was — und wie sie will; nur kein Triangel ist sie nicht, weil sie nicht so aussieht, wie der gesehene und in der Einbildungskraft eingeschriebene Triangel — und doch ist diese Erkenntniß nur a posteriori geschöpft und empirisch. — Eben so ist es mit allen andern Figuren in der Mathematik, als den Objecten und Zeichen, worauf sich die mathematischen Sätze und Lehren beziehen. — Erst lernten die Menschen allerley mathematische Formen und Figuren und Instrumente zum Gebrauch fürs Leben u. s. w. nach materialen Formen und Originalen in der Natur, die ihnen zu Gesicht kamen, und worüber sie weitere Reflexionen anstellten, verzeichnen und gleichsam nachcopiren, wobey die productive Einbildungskraft geschäftig war, die alles Angeschaute verändert und zersetzt, mehreres unter einander verschmilzt und auf eine eigene Art wieder zusammensetzt, doch immer nach sinnlichen Objecten gemodelt. — Die Mathematik gieng von der praktischen Geometrie aus und allmählig zu einer Theorie darüber fort, so wie alle andere Wissenschaften lange schon da waren der Praxis nach, ehe man eine Theorie darnach ausspeculirte, und Abstractionen und allgemeine Begriffe über — und aus den vorkommenden concreten Fällen durch Comparation und Aggregation herausbrachte und aufstellte. Dieß

ist der gewöhnliche Gang des menschlichen Geistes von der Praxis zur Theorie, von der Handlung zur Speculation; welcher Gang einen neuen Beweiß enthält, daß alle menschliche Erkenntniß blos empirisch ist und aus der Erfahrung ausfließt. — Da einmal mathematische Figuren da waren: so existirten sie wie in einer constituirten Geisteswelt als bestimmte Formen und Dinge, die so oder so hießen, und gar nicht veränderlich und zufällig — waren, da sie leblose Denkgeschöpfe vorstellten. — Von diesen mathematischen Figuren und Zeichen u. s. w. kommen alle mathematische Sätze und Urtheile und Begriffe her durch Anschauung und Erkennung derselben und durch Reflexionen darüber; sie sind die Objecte mit Prädicaten, durch deren Constructionen und Anschauungen mathematische Erkenntniß zu Stande kommt. So ist die ganze Mathematik empirisch; alles ist hier so, wie bey andern Wissenschaften, nur mit dem Unterschied, daß die übrigen Wissenschaften sich mehr auf Objecte beziehen, die lebendig und realiter in unserer Welt existiren, während daß die Mathematik von Objecten abhängt, die durch menschliche Geistesschöpfungen ihr blindes Daseyn erhalten haben. Die Objecte der Sinnenwelt müssen erkannt und geschaut werden, eben so auch die Objecte in der Mathematik. Aus dem, was jene Objecte bey ihren — und durch ihre Erscheinungen darbieten, wird die menschliche Erkenntniß a posteriori zusammengewebt, welches auch bey den mathematischen Dingen und ihren Anschauungen der nämliche Fall ist. — Wie man behaupten kann, daß die mathematische Erkenntniß eine reine a priori ist, das begreif' ich nicht.

Ihr Grund liegt in empirischen Anschauungen und im Menschen; und da dieser selbst erst in, mit und durch Erfahrung entsteht: so weiß ich nicht, wie von ihm etwas herrühren kann, das nicht empirisch und a posteriori ist. — Der ganze Gang ist ja folgender:

„Mögliche Welten — — diese gegenwärtige Welt —
„Die ganze Welt — — unsere Sinneswelt da-
„von —
„Dinge — — — die Objecte in den Sphären
„unserer Sinne —. Wir selbst im Krais der
„Menschheit auf unserm Planeten — — un-
„sere Anschauungen und Vorstellungen davon in
„einzelnen Objecten — — unsere menschliche,
„empirische Erkenntniß a posteriori.
„Reflexionen über sinnliche Objecte und objective
„Dingesformen mittelst Anschauungen von ih-
„nen — —
„Copien und so oder so componirte und decomponirte
„Bildungen unserer productiven Einbildungs-
„kraft — —
„Geometrische reelle oder concrete Figuren und In-
„strumente und Maschinendinge — —
„Abstractionen darüber, ganze Arten und Gattun-
„gen entworfner Figuren in abstrakten Verzeich-
„nungen —
„Mathematik als Wissenschaft in Theorie und Pra-
„xis, gestützt auf Schöpfungen der menschlichen
„Vernunft und der erfindenden Phantasie, so
„wie die andern Wissenschaften auf vorhandene
„und durch Allmacht gewirkte Objecte in der
„Natur — —".

Hier ist gar keine Möglichkeit zu reinen Erkenntnissen a priori, welches noch mehr in die Augen einfällt, wenn man mit dem Menschen, als bloßen materialen geformten Etwas, bey seiner Entstehung anfängt, das fest aufliegt, wie eine Pflanze, und auch so vegetirt und passiv gereizt wird. — Wollte man hier noch eine Einwendung vorbringen: so müßte man behaupten, daß die ersten mathematischen Figuren und Begriffe dem Verstand und der Einbildungskraft des Menschen angeboren seyen, und daß er demnach Einbildungen mit in die Welt bringt, da er sich noch nichts eingebildet hat, eben indem er noch nichts vorgebildet gesehen hat. — War aber vor Erfahrung keine Mathematik — — da, wie dieß auch gedacht werden könnte, und ist sie erst im Verlauf der Erfahrung entstanden, wie alle Wissenschaften — d. h. durch und aus Erfahrung nach obiger Erklärung und durch empirische Erkenntnisse, noch Ort und Existenzart und Form und Materie durch unsere Sinne erkannt —: so deutet dieß unzweifelbar auf ihren empirischen, sinnlichen Ursprung hin. — Dieß alles, welches hier nicht weiter erörtert werden kann, wird sich noch klärer ausweisen, wenn man obige zwey Fragen beantwortet; will man sie nicht beantworten, oder lößt man sie nicht, wie sich's gehört: so sollen sie zu einer andern Zeit der Natur der Sache gemäß entziffert werden; wo sich dann zeigen wird, daß die Mathematik, ihres reinen, abstrakten und vornehmen Ansehens ungeachtet, nur eine gewöhnliche, empirische Abstammung hat, und durch die Empirie allererst als möglich und wirklich bedingt wird. —

Daß

Daß Kant seine reinen Erkenntnisse a priori vorzüglich dem Schutz der reinen Mathematik untergegeben hat, und sie immer an sie hülfsbedürftig anschließt, indem er die Mathematik selbst als einen der vornehmsten Beweise für die Wirklichkeit seiner Erkenntniß a priori ansieht, das hat er gar nicht gut gemacht, und verräth nur zu auffallend das Problematische und Hypothetische der ganzen großen Transscendentalsache. — Ja noch mehr, die Mathematik begünstigt und bestätigt nicht nur nicht seine reinen Erkenntnisse, sondern sie ist sogar denselben entgegen und hilft sie ins Nichts zerstüben. — Die reinen Erkenntnisse in der Kantischen Philosophie sind ja bedingt durch die Categorien und die reinen Verstandes- und Sinnlichkeitsformen, oder richtiger, sie sind selbst darunter enthalten und begriffen — wo — und wie finden denn diese Categorien bey den Figuren und idealen Objecten in der Mathematik Statt? Sie werden ja nicht im realen Raum, und vollends gar nicht in der Zeit geschaut! Sie haben keine Zeit, und sind — leere Formzeichen immer und ewig; sie haben keinen Raum für sich, sondern werden nur formaliter auf materiale Körper verzeichnet, können nur in, mit und durch diese Körper geschaut, und in, mit und durch Körper verzeichnet und zur idealen oder formalen Existenz — gebracht werden, und sind folglich von Dingen im Raum und in der Zeit erst abhängig. — Wo sind hier die Categorien der Relation und der Modalität anwendbar? Und wo sind die Categorien der Qualität und der Quantität in dem Sinne anzutreffen, als sie eigentlich genommen werden und in Beziehung auf die materialen

Objecte der Sinne eigentlich genommen werden müssen? — Das versteh' ich nicht; es müßte denn auch reine Erkenntnisse a priori geben können ohne Categorien — und ohne durch sie bestimmt zu werden. Wenn das wäre: so wüßt' ich gar nicht mehr, was Kant eigentlich wollte, und wie seine reinen Erkenntnisse zu Stande kommen könnten, und was es eigentlich für eine Bewandniß mit ihnen hätte. Hierüber verlang' ich befriedigende Auskunft; besonders aber möcht' ich die Frage umständlich beantwortet wissen:

„Sind die Categorien und die reinen
„Formen des Verstandes und der
„Sinnlichkeit auch für die Figuren
„und Formendinge in der Mathema-
„tik, so wie für die materialen, em-
„pirischen Objecte in der Erfahrung,
„oder nicht?"

Und nun kein Wort weiter hier, bis diese Doppelfrage beantwortet ist.

Eben so wenig und noch weniger ist das zweyte Beyspiel, nämlich der Satz: alle Veränderung hat eine Ursache — ein Beweiß und Bestätigungsgrund für die Wirklichkeit reiner Erkenntnisse a priori. Nothwendigkeit und Allgemeinheit will ich diesem Satz gar nicht absprechen; aber das ist befremdend, daß er deswegen rein a priori seyn soll, eben weil er nothwendig und allgemein ist. Dieser Satz ist so gut Resultat sinnlicher Anschauungen, wie alle andre Sätze der menschlichen Erkenntniß, die Kant einmal so gern in reine und empirische zerlegen möchte. Dieser noth-

wen-

wendige und allgemeine Satz und seine Richtigkeit beruht auch nicht blos auf einer subjectiven Nothwendigkeit und auf der Gewohnheit, die Vorstellungen von etwas, das geschieht, und etwas, das vorhergeht, immer in Gedanken zusammenzugesellen und zu verknüpfen, sondern er liegt in objectiven Erscheinungen der Dinge selbst, und hat mithin auch objective Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Hume, den ich übrigens sehr schätze, hat sich hier bey der Deduction der Begriffe von Ursach und Veränderung selbst nicht recht verstanden und sich nicht natürlich genug darüber entwickelt, wie ihm dieß manchmal begegnet ist, indem er bisweilen Dinge in der Subjectivität und Gewohnheit fand, die er nicht, oder nicht recht, in der Objectivität finden konnte. Wie seltsam! wie wunderbar! etwas in der Gewohnheit und Subjectivität wahrzunehmen, was man in der Objectivität nicht wahrzunehmen vermag! Als wenn etwas im Menschen seyn könnte, was nicht außen wäre, was nicht in ihn hineingekommen wäre! Als wenn Erscheinungen im Innern hervortreten könnten, die ihren Grund nicht in objectiven Erscheinungen hätten! Wenn eine solche Beygesellung dessen, was geschieht, mit dem, was vorhergeht, in der Außenwelt Statt findet, daß bey uns sogar die Gewohnheit entsteht, diese Vorstellungen immer, und zwar richtig und ohne Irrthum zu verknüpfen: so heißt dieß die objective Nothwendigkeit und Allgemeinheit jenes Satzes nicht bezweifeln, sondern sie vielmehr auf eine unwiderlegliche Art demonstriren. — Wenn die Vorstellungen von Ursach und Veränderung in vorgestellten Objecten so nothwendig und allgemein

mein zum Grunde liegen, daß diese Vorstellungen mit ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit uns so geläufig werden, daß wir sie maschinenmäßig überall ohne die mindeste Gefahr zu irren verknüpfen: so deutet dieß auf die größte Nothwendigkeit und höchste Allgemeinheit bey objectiven Erscheinungen hin, welche diese Gewohnheitsbegriffe in uns erzeugen und so fest begründen. — Als wenn Gewohnheiten nicht eben so wie Begriffe durch öftere Empfindungen und Impressionen zu Stande kämen! als wenn etwas in uns nothwendig und allgemein werden könnte, das es nicht auch außen in der Sinnenwelt wäre, wodurch das Subjective erst erzeugt wird! Was in uns ist, das ist auch in der Außenwelt, und wie es in uns ist, eben so ist es auch außer uns; denn wir selbst sind dem Aeußern angepaßt, und das Aeußere ist uns angepaßt. Wenn etwas in uns wäre, was nicht auch außerhalb unserer Egosphäre angetroffen würde: so hätte dieß ja nirgends eine Beziehung und Anwendung, und wäre uns angeboren —, aber zu nichts; denn zu was — und wofür? — Was Hume hier gewollt und was ihn eigentlich so irre geführt hat, das wird der Himmel wissen. A priori giebt's ja keine Gewohnheiten in uns; und angeboren sind uns auch keine; wo — und wie kommen sie also her und zu Stande? Doch a posteriori, d. h. durch Eindrücke, welche die Sinnenwelt auf uns macht? Sie hängen also von Objecten ab, und wenn diese gewöhnliche Vorstellungen, die fest bleiben, in uns veranlassen: so ist dieß ja nur so möglich, daß dergleichen Gewohnheit auch objectiv bey den Erscheinungen der Dinge vorkommt, d. h. daß sie immer nothwendig

und

und ohne Ausnahme so erscheinen, wie sie erscheinen. Subjective Gewohnheit durch Erscheinungen veranlaßt, und objective Gewohnheit bey diesen Erscheinungen: dieß hängt genau zusammen, und eines kann ohne das andere nicht Statt finden. Denn ich gewöhne mich an oder zu etwas, d. h. nun nicht zu etwas überhaupt —, sondern an dieses, oder jenes Etwas; und dieses konnt' ich nur in der Erfahrung finden: so daß also die Erfahrung durch Erfahrung allein Schuld ist, daß ich mich an etwas gewöhnt habe. Es ist demnach auch hier das objectiv, was subjectiv ist, und ist es a posteriori, weil jedes bestimmte Etwas, das Eindruck auf mich macht, nur a posteriori für mich möglich und wirklich ist. — Denn wenn es mir zur Gewohnheit geworden ist z. B. zu denken, daß das Feuer brennt — das Wasser flüßig ist u. s. w.: so hat ja dieß eben seinen Grund in der Objectivität, und nicht in der Subjectivität; denn da sind erst diese Vorstellungen nach und nach immer gewöhnlicher und geläufiger und endlich zur Gewohnheit geworden. Doch dieß nur im Vorbeygehen. Eigentlich brauchte hier weiter nichts mehr gesagt zu werden, da oben schon bey dem nämlichen Satz das Nöthige erinnert worden ist; etwas ist aber noch rückständig, und das muß hier vorgetragen werden. —

Wörter regieren die Welt; Wörter haben von jeher das größte Unheil angerichtet, und noch immer sind Wörter und Sylben Schuld an den abgeschmacktesten Misverständnissen, noch immer gelten Wörter in allen Wissenschaften mehr, als Sachen, und beherr-

herrschen alles tyrannischer, als man sich's kaum von bloßen Worten vorstellt. Wundern muß man sich allerdings, wenn man erwägt, welche Unsinnigkeiten z. B. die Wörter: Ursache und Veränderung — veranlaßt haben, zumal in der neuern Philosophie, wo die Buchstaben Ursache einen reinen Begriff a priori ausdrücken sollen. Diese zwey Wörter und 7 Sylben enthalten gar keine Geheimnisse in ihrem Laut und ihrer Zusammensetzung, sie dienen zu weiter nichts, als ein gewöhnliches und allaugenblickliches Phänomen zu bezeichnen, als Dinge, die mit einander wirken, anzudeuten und in diesem Zustand zu beschreiben, als an eine Kraft zu erinnern, die so oder so wirkt. — Alle Ursachen in der Welt sind auch Sachen, materiale Dinge, die wir anschauen und empfinden, und keine Ursache existirt als solche etwan im Abstracto als ein reiner Begriff, sondern als ein Object, als ein Organ mit einer bestimmten Kraft; so wie alle Veränderungen in der Welt veränderte Dinge sind, und nicht etwa Vorstellungen, die in unserm Gehirn wohnen. Alle Dinge in der Welt sind lebendige d. h. wirkende Dinge, die eine gewisse Kraft besitzen, dieß oder jenes zu äußern. Alle Dinge in der Welt stehen mit — und zu einander im Verhältniß, in Beziehung, weil sie alle in einem Raum beysammen sind; sie haben Wechseleinfluß auf einander und wirken auf einander und lassen auf einander wirken, indem sie als Kräfte ein actives und passives Vermögen haben. So oft ein Ding auf ein anderes wirkt: so entsteht das, was wir Ursache und Wirkung, oder Veränderung, nennen; das Ding, das zuerst

wirkt, das eine Wirkung activ anfängt, ist die Ursache, und das Ding, welches diese Wirkung erleidet, ist das veränderte Ding, die Veränderung, welche bey ihm hervorgebracht wird durch die Wirkung eines andern Dinges. — Diese zwey Wörter sind nicht einmal recht bequem, und drücken das, was sie sollen, nicht bestimmt und genau aus; wenigstens haben wir kein Wort im Deutschen, und vielleicht auch in keiner andern Sprache, welches ein durch die Wirkung eines andern modifizirtes Ding in diesem Zustande andeuten könnte. Verändertes Ding und wirkendes Ding; wirkendes Ding und angewirktes Ding — verursachendes — modifizirtes — dieß sind mehr Umschreibungen, als einzelne Wörter. Das Wort Ursache ist auch nicht recht passend; denn man kann darunter theils das materiale Object, die concrete Sache, die in Beziehung auf eine andere Ursache heißt, verstehen; theils auch den Act, die Modification eines Dinges, das mit einem andern in ein wirksames Verhältniß getreten ist; so wie wir auch das Wort Sache gewöhnlich in zweyerley Bedeutung nehmen, bald als ein materiales Ding, bald als einen Vorfall, eine Begebenheit, als etwas von Dingen abstrahirtes und herrührendes. Richtiger könnte man das Verhältniß zweyer Dinge, die auf einander einwirken, in Abstracto, in einem Satz, so ausdrücken: „alle Veränderung hat ihren Grund; alle Veränderung setzt ihre wirkende Kraft voraus u. d. g." — Will man aber zwey mit — und auf einander wirkende Dinge in diesem Zustand bestimmen: so muß es heißen: „jedes veränderte Object setzt ein änderndes Object voraus; jedes anders modifizirte Ding erfordert ein

ein modifizirendes Ding u. s. w." Im Grunde ist das, was wir mit Ursache und Veränderung benennen, und uns als zwey Zustände, als zwey Scenen vorstellen, nur ein einziger Act, nur eine einzige Begebenheit, die wir mit zwey Worten bezeichnen, wodurch wir dieses Eräugniß gleichsam in zwey Hälften theilen und unter die zwey Gesichtspunkte von Ursache und Wirkung bringen. Feuer — brennen und verbrennen — ist ein Act, eine Begebenheit, den wir nur durch eine subtile Vorstellung wie zwey Acte, oder zwey Erscheinungen, wahrnehmen. So ist auch Regnen — nässen, naßmachen — naßwerden — nur ein Act, nur eine Erscheinung, die wir aber als zwey anzusehen pflegen. Der Regen selbst, wenn es regnet — ist uns die Ursache, und das Naßwerden — das Nasse — wenn es regnet — ist uns die Veränderung, die Wirkung. Das Feuer ist die Ursache in Beziehung auf das, worauf das Feuer wirkt, auf das Verbrennende und Befeuerte.— Dergleichen Vorfallenheiten und Veränderungen und Wirkungen und Krafterscheinungen nehmen wir beständig wahr bey den Dingen, die uns umgeben, wir sehen hier gar keine Ausnahmen, sondern lauter Nothwendigkeit und Allgemeinheit, so daß am Ende das Urtheil, welches wir über diese Begebenheiten fällen, da wir bemerken, daß dieß überall der unveränderliche Fall ist, — „alle Veränderung hat ihre Ursache" — mit eben der Nothwendigkeit und Allgemeinheit subjectiv von uns gedacht wird, als dieß objectiv in allen concreten Fällen so ist. Dieser Satz wird uns angelernt von den Außendingen, die nothwendig

wendig und allgemein wechselseitig auf einander wirken, die ihre Kräfte ausäußern, und Wirkungen oder Veränderungen stiften. Indem wir die Dinge anschauen, wie sie wirken, wie sie leben: so schauen wir sie ja auch als Ursachen und Veränderungen — an; so sehen wir Ursachen und Wirkungen vor uns, z. B. wenn das Feuer vor unsern Augen einen Gegenstand verbrennt: hier ist ja Ursache und Veränderung leibhaftig zu sehen; und so in allen andern Fällen. Hier herrscht in der Objectivität lauter Nothwendigkeit und Allgemeinheit; und werden wir mit dem Wesen der Dinge bekannter, erfahren wir mehrere dergleichen Ursachen und Veränderungen: so dringt die äußere Nothwendigkeit und Allgemeinheit in unser Urtheilen ein, und wir sagen, was wir gesehen und gehört und empfunden haben. Dadurch kommt nicht etwan erst die objective Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu Stande, oder wird erschlichen, wie man sich gewöhnlich ausdrückt, sondern die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in der Subjectivität wird erst nach der äußern gebildet und zu Stande gebracht. Die äußere Nothwendigkeit und Allgemeinheit ist zwar als solche überall unveränderlich da; allein sie kann uns ja nicht durch einen einzigen Fall, durch eine einzige Erfahrung beygebracht werden, sondern nur durch lange Erfahrungen und unzählige Fälle; ja! eigentlich nicht einmal dadurch, sondern durch Erforschung und Ergründung der Ursachen und des Wesens der Dinge und der Einrichtung der Welt selber, worauf jene Nothwendigkeit und Allgemeinheit beruht; dazu werden wir aber durch viele Erfahrungen und unzählige einerley Fälle veranlaßt und hingeleitet. —

Etwas Objectives kann gar nicht erschlichen werden; sondern wenn etwas dieser Art vorfiele: so geschieht dieß blos in der Subjectivität, indem wir alle mögliche Fälle in der Vorstellung anticipiren, und sie so annehmen, wie wir sie itzt beobachten. — Die äußere Natur ist bestimmt, was sie ist, und Ausnahmen und Abweichungen, die nicht selbst wieder Gesetze und feste Regeln wären, sind aus allen Staaten der Gottheit verbannt; es kommt alles darauf an, daß wir richtig anschauen und rein empfinden und natürlich über alles denken, indem wir alle unsere Erkenntnisse von dem abstrahiren, was wir erkennen und wahrnehmen. — Ein Ding kann nicht Ursache seyn, ohne zu wirken; und keine Veränderung ist möglich, ohne durch ein Ding, das sie angerichtet hat; überall sind Ursache und Wirkung, Kraft und Veränderung, Grund und Folge beysammen, und bilden nur eine und dieselbe Erscheinung, die wir nur in der Vorstellungsart als zwey Phänomene, etwas unnatürlich —, uns vormalen. — Alle Veränderung ist Wirkung einer Kraft, und umgekehrt: dieß sieht und empfindet jeder, und zwar als nothwendig und allgemein, weil es gar nicht anders seyn kann, als daß die Dinge in der Welt als solche wirken und ihre Kräfte ausäußern. Diese Nothwendigkeit liegt in der Erfahrung. Es ist keine Welt möglich und denkbar, wo jedes Ding für sich isolirt immer und ewig existirte, und immer dasselbe bliebe, und gar nicht wirkte und gar nicht auf sich einwirken ließe, wo alles todt und erstorben und ohne Regung und Bewegung wäre —: dieß läßt sich nicht einmal ausdenken. Wenn also eine Welt seyn soll: so müssen

sen die Dinge Leben und Kraft haben, müssen mit einander in Verbindung und Zusammenstimmung stehen, und Ursachen und Wirkungen und Veränderungen hervorbringen. Allein daß dieß so sey, kann nicht a priori gewußt werden, sondern erst nach Erfahrungen und Anschauungen. Es ist keine Ursache überhaupt und keine Veränderung überhaupt möglich; alle Ursache ist diese oder jene, und alle Veränderung ist diese oder jene; die Ursachen sind überall so gut sicht- und empfindbar, wie die Veränderungen, und es giebt keine anschauliche und empfindbare Veränderung für uns, ohne eine empfindbare Ursache, und umgekehrt. Ich muß diese oder jene Ursache erkennen können; sonst wüßt' ich weder, ob eine Veränderung da sey, noch von wem eine Veränderung herrühre. Alles dieses oder jenes, alles einzelne und bestimmte — kann uns aber nur a posteriori, und gar nicht a priori gegeben werden; denn da sollen wir alles nur überhaupt — nur im Ganzen —, nur in der Allgemeinheit — erkennen. — Ich weiß nicht, was eine Ursache ist, auch nicht, was eine Veränderung ist, wenn ich es nicht in der Erfahrung wahrnehme und lerne; denn in, mit und durch Wirkungen und Veränderungen kommen erst Ursachen zu Stande, und umgekehrt. Und so wie die Erkenntniß dieser oder jener Veränderung empirisch ist, eben so ist und muß ja auch die Kenntniß dieser oder jener Ursache empirisch seyn. Lächerlich ist es im höchsten Grade, wenn der Begriff von einer Veränderung a posteriori, und der von einer Ursache a priori her seyn soll. Wie ist das nur möglich und denkbar? Alle Veränderung hat

ja nur diese oder jene Ursache, d. h. alle veränderte Dinge haben ihren Grund in den oder jenen ändernden und so oder so wirkenden Dingen; jede Veränderung zeigt nicht nur, daß gewirkt worden ist, sondern auch von wem — und wie gewirkt worden ist, welches lauter empirische Bedingungen a posteriori voraussetzt. — Wer a priori — wissen will, daß alle Veränderung eine Ursache habe, der muß erst mit der Sinnenwelt bekannt seyn, der muß erst wirkende und veränderte Dinge oftmals in der Anschauung gesehen haben, der muß diesen Satz erst aus einzelnen concreten Fällen abstrahiren lernen; denn wie könnte er außerdem sprechen: alle Veränderung hat eine Ursache, oder richtiger — ihre Ursache? Dieß hat er vielerley Veränderungen abgesehen, und vielerley Objecten, als wirkenden Ursachen, abgemerkt; da er a priori gar nicht weiß, was ein Ding — geschweige — was ein so oder so oder anders wirkendes und veränderndes materiales Object ist, das dadurch sich zur Ursache macht. —

Kant durfte nur ein wenig über die Worte „Ursache und Veränderung" und über die ersten Vorstellungen, die dabey zum Grunde ligen, nachdenken: so würde er sich wohl gehütet haben, zu behaupten, daß der Begriff einer Ursache ein reiner a priori, und der von einer Veränderung ein empirischer a posteriori ist. Bald würde er gefunden haben, daß sich beyde Begriffe — im Grunde gar nicht trennen lassen, und daß sie eigentlich nicht zwey —, sondern ein einziger Begriff sind; wenigstens ist ja allemal die

Vorstellung einer Ursache abhängig von der andern einer Veränderung, und umgekehrt; wenn aber diese Vorstellungen erst mit und durch einander wechselsweise zu Stande kommen: so kann ja die eine nicht rein und die andere nicht empirisch seyn, sondern beyde sind empirisch, da sie beyde uns von außenher eingegeben werden. — Ursache ist ja ein empirisches Object, das Ursache wirklich ist, das diese oder jene Veränderung und Wirkung gestiftet hat; ist diese oder jene Ursache, und hat eine ihr gemäße Wirkung zuwege gebracht. Wie kann das a priori gewußt werden — wie und womit die Dinge als Ursachen wirken, wie sie Ursachen werden? — Doch genug! Das Resultat wäre folgendes: — Alle Ursachen sind wirkende Kräfte, sind Objecte, die so oder so, mit diesen oder jenen Dingen zusammenwirken; die Kenntniß bestimmter und gewisser Objecte ist empirisch; diese Objecte sind bald Ursachen, bald Veränderungen —; alle Veränderungen und Ursachen sind nur diese, oder jene, eben weil nur diese oder jene Objecte wirken, und diese oder jene Objecte nur verändert werden — Da so veränderte — und so wirkende Dinge nur a posteriori erkannt werden: so folgt hieraus unwidersprechlich: „daß die Begriffe von Ursach und Wirkung blos empirisch sind, und nach und nach durch sinnliche Anschauungen in uns erzeugt werden. — Die Categorie der Ursache wird wohl nunmehr von der geregelten Liste der Categorien weggestrichen werden müssen, da der Begriff der Ursache kein Hauptbegriff, sondern nur eine Nebenvorstellung von dem Begriff einer Substanz, oder einer Kraft ist, da

 erst

erst diese Dinge für meine Anschauung da seyn müssen, ehe nur geahndet werden kann, was eine Ursache ist, oder ein Object, das sich wie eine Ursache zeigt. —

S. 5. fährt Kant so fort:

„Auch könnte man, ohne dergleichen Beyspiele zum „Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze a priori „in unserm Erkenntnisse zu bedürfen, dieser ihre Un„entbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, „mithin a priori darthun. Denn woher wollte selbst „Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Re„geln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empi„risch, mithin zufällig — wären; daher man diese „schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann. „Allein hier können wir uns damit begnügen, den rei„nen Gebrauch unsers Erkenntnißvermögens als That„sache samt den Kennzeichen desselben dargelegt zu ha„ben. Aber nicht blos in Urtheilen, sondern selbst in „Begriffen zeigt sich ein Ursprung einiger derselben „a priori. Lasset von eurem Erfahrungsbegriffe eines „Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und „nach weg, die Farbe, die Härte oder Weiche, die „Schwere, die Undurchdringlichkeit: so bleibt doch der „Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden „ist) einnahm, und den könnt ihr nicht weglassen. „Eben so, wenn ihr von eurem empirischen Begriffe „eines jeden, körperlichen oder nicht körperlichen, Ob„jects alle Eigenschaften weglaßt, die euch die Erfah„rung lehrt: so könnt ihr ihm doch nicht diejenige neh„men, dadurch ihr es als Substanz oder einer Sub„stanz anhängend denkt, (obgleich dieser Begriff mehr

„Be-

„Bestimmung enthält, als der eines Objects überhaupt).
„Ihr müßt also, überführt durch die Nothwendigkeit,
„womit sich dieser Begriff euch aufdringt, gestehen,
„daß er in eurem Erkenntnißvermögen a priori seinen
„Sitz habe.“ —

Kant meynt, es sind eben keine Beyspiele nöthig zum Beweiß für die Wirklichkeit reiner Grundsätze, welche a priori in unserm Erkenntniß angetroffen werden, da man die Unentbehrlichkeit dergleichen reiner Grundsätze zur Möglichkeit der Erfahrung selbst a priori darthun kann. — Das muß eine seltsame Deduction werden, wenn man a priori beweißt, daß es reine Grundsätze a priori giebt! — Es soll bekanntlich nur gewisse, genau bestimmte reine Erkenntnisse geben in unserm Wissen a priori, und außer diesem überall lauter Erfahrung seyn. Womit soll nun bewiesen werden, daß es solche Sätze a priori giebt, von denen sogar die Möglichkeit der Erfahrung selbst abhängt? Durch diese reinen Grundsätze selbst? Ja! da wird eines und dasselbe durch eines und dasselbe bewiesen. Dieß ist nicht möglich; die Grundsätze a priori können nicht durch die Grundsätze a priori als solche selbst deducirt werden: dieß ist lächerlich. Durch empirische Sätze? Wie ist das möglich? Wie kann man mit empirischen Begriffen a posteriori darthun, daß es reine Grundsätze a priori giebt? Die Erfahrungserkenntniß kann für reine Nichterfahrungserkenntniß keine Beweise hergeben; sie kann nur beweisen, was zu ihr gehört, was auch in der Erfahrung ist, wenn erst jemals der Fall eintre-

ten könnte, zu beweisen, daß Erfahrung Erfahrung sey. — Vermittelst der Erfahrung weiß man ja nicht, daß es reine Begriffe a priori in unserm Erkenntniß giebt — wie soll durch Erfahrung etwas erwiesen werden, was sie nicht hat und nicht weiß? Oder weiß man vermöge der Erfahrung etwa, daß es reine Grundsätze a priori giebt? Dieß mögt' ich gern wissen. Ueberhaupt hätte Kant sich nicht mit jenen zwey Beyspielen, als Beweisen für seine reinen Erkenntnisse, begnügen, sondern hier ganz kurz deduciren sollen, daß sie selbst zur Möglichkeit aller Erfahrung unentbehrlich sind. — Die ganze Stelle ist mir ein Räthsel. Die Erfahrung soll doch unabhängig seyn von den reinen Grundsätzen, und umgekehrt: sie soll für sich bestehen, und blos durch sinnliche Anschauungen und Wahrnehmungen zu Stande kommen, und gleichwohl soll sie wieder von jenen reinen Begriffen so abhängig seyn, daß sie ihr selbst die Möglichkeit zu ihrer Entstehung darleihen. Wie zwey von einander verschiedene Dinge, wovon keines aus dem andern herfließt, von einander abhängig seyn, und selbst das eine davon vom andern möglich gemacht werden soll, das mag begreifen, wer da will. Wenn die reinen Grundsätze a priori die Erkenntnisse a posteriori erst möglich machen sollen: so müssen sie auch denselben als solche Grundsätze, als Regeln für die Anschauung und für die Empfindung, vorhergehen. Allein dieß ist wieder falsch; denn vor Erfahrung giebt es keine Erkenntniß in uns, und die reine Erkenntniß wird erst durch die Erfahrung veranlaßt hervorgezogen. Erfahrungserkenntniß und reine Erkenntniß entstehen erst zu einer

und

und derselben Zeit, nur nicht, wie es heißt, aus einer und derselben Quelle. Da es also ohne Erfahrung und vor Erfahrung keine reine Erkenntniß a priori giebt: so kann sie ja eben deswegen die Erfahrung nicht bedingen, sondern sie wird selbst erst als möglich und wirklich durch eben das bedingt, wovon die Erfahrung herrührt oder abhängt, indem sie überall nicht möglich wäre, wenn keine Erfahrung in der Sinnenwelt zu Stande käme. Reines und empirisches Erkenntniß machen demnach einander selbst nicht möglich, sondern sie werden möglich gemacht durch andere Bedingungen, wovon die Erfahrung und dadurch auch zugleich die reine Erkenntniß, die sie nebenbey mit veranlaßt —, herkommt —. Indem nun hieraus ganz deutlich folgt, daß die Erfahrung in Rücksicht auf ihre Möglichkeit und Wirklichkeit von der reinen Erkenntniß a priori nicht abhängt, und doch schlechterdings das eine vom andern abhängen muß: so steht es übel mit der letztern; denn ich wette eines gegen alles, daß die Sache sich umgekehrt verhält, und daß das erstere von der Erfahrung, wider alles Vermuthen —, abhängig ist! Und dann ist es aus mit aller reinen Erkenntniß a priori. — Was ist denn die Bedingung der Möglichkeit der menschlichen Erfahrung? Welche Frage! Der Mensch selbst, wie er ist, und die Außenwelt, wie sie ist. Er schaut diese Außenwelt in ihren einzelnen Theilen an, erkennt die Dinge mit ihren Kräften und Eigenschaften und Wirkungsarten, erkennt sich selbst durch andere Menschen, macht Betrachtungen über das Empfundene und Angeschaute mit seiner Vernunft, und stoppelt sich so sein Bischen Erfahrungs-

erkenntniß zusammen, d. h. er bildet sich eine und seine Erfahrung. Es giebt keine Erfahrung überhaupt und im Ganzen, sondern alle Erfahrung ist einzelne, ist individuelle und personelle, ist Erfahrung einzelner Menschen, und nur in der Vorstellung wird eine Erfahrung, oder Erfahrung überhaupt, zusammengetragen. Daß man dieß kann, und daß die Erfahrung aller Menschen in der Hauptsache eine und dieselbe ist, dieß beweißt eben zur Gnüge, daß sie auf eine Objectivität sich bezieht, wo Nothwendigkeit und Allgemeinheit vorkommt. — Die reine Erkenntniß ist ihrer Entstehung nach von der Erfahrung abhängig, und diese wieder von der äußern Sinnenwelt und dem Menschen selbst, und folglich ist auch das reine Erkenntniß von den äußern Objecten und den Sinnen des Menschen und seiner Anschauung abhängig und empirisch bedingt. Was aber durch die sinnlichen Objecte und die Anschauung des Menschen bedingt ist, das wird auch in aller Hinsicht davon möglich und wirklich gemacht, und hat eine empirische Natur, weil es durch Erfahrung erst zu Stande kommt, die nichts anders veranlassen kann, als was in ihr selbst liegt — folglich muß dieß auch mit der reinen Erkenntniß so der Fall seyn. — Wie es möglich wäre, daß durch Erfahrung reines Erkenntniß — beyde Ausdrücke im Kantischen Sinne genommen — veranlaßt und zum Bewußtseyn gebracht werden könnte, dieß möcht' ich mir von Jemanden deutlich machen lassen. —

Wo wollte sonst, wenn jene reinen Grundsätze nicht vorhanden wären, meynt Kant, die Erfahrung

ihre

ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach welchen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; daher man diese Regeln schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann! — Da erfährt man auf einmal ganz was neues und unerhörtes; es scheint nämlich nach diesem Satz, daß die Erfahrungserkenntniß nicht nur nicht nothwendig und allgemein, sondern auch nicht einmal gewiß sey; denn sie soll erst, wie es hier deutlich heißt, ihre Gewißheit von jenen reinen Grundsätzen a priori hernehmen. Bisher glaubte ich nach allem, was ich von der neuen Philosophie verstand, daß die Erfahrung uns zwar keine nothwendige und allgemeine Kenntnisse verschaffe, aber doch noch immer gewisse und zuverläßige Einsichten, so wie sie bisher gang und gäbe gewesen seyen, wenn auch nur in dem verächtlichen Kraise populärer Halbphilosophen — und im gemeinen Pöbelleben; aber hier wird man eines Bessern zu seinem nicht geringen Erstaunen belehrt, daß die Erfahrung sogar von aller Gewißheit der Erkenntniß entfernt liege! — Dieß ist wunderbar, und ladet Kant eine weit schwerere Beweißführung auf den Hals, die ich wenigstens nicht unternehmen mag; nämlich zu zeigen: „daß mit der Erfahrungserkenntniß nicht nur keine Nothwendigkeit und Allgemeinheit, sondern auch keine Gewißheit verbunden sey, und daß dieß alles erst durch reine Grundsätze a priori bewirkt werden müsse." — Ist denn gewisse und nothwendige und allgemeine Erkenntniß einerley? Und bedeutet etwa die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntniß weiter nichts als

ihre Gewißheit? Oder kann auch die Erfahrung gewisse Erkenntniß gewähren, wenn sie auch deswegen nicht nothwendig und allgemein seyn sollte? — Ist das Letztere nicht der Fall, und wird der Erfahrung erst zur Gewißheit verholfen durch reine Begriffe, die man ihr borgt: so verlang ich das streng erwiesen zu sehen; ist hingegen die Erfahrung gewiß, und soll ihr blos noch Nothwendigkeit und Allgemeinheit a priori hergegeben werden: so ist dieß ja völlig überflüßig, da sich wohl jeder Mensch mit seiner gewissen Kenntniß der Erfahrung begnügen wird, ohne die reine a priori in die empirische a posteriori hineinzuzaubern. — Eine gute, brauchbare, zuverläßige Erfahrungserkenntniß ist völlig für alle unsere Erdenbedürfnisse zureichend. — Kant sagt ja selbst: die Erfahrung kann uns lehren, daß bisher davon oder hiervon keine Ausnahme Statt gefunden habe, und daß also unsere Erfahrungserkenntniß bis auf den letzten Augenblick eines Menschen wahr und gewiß sey. Wenn das ist: so haben wir wenigstens bis zu unsern Tagen eine gute, gewisse Lebenskenntniß —: wie es weiter werden, und wie sich etwan die Sinnenwelt, die Objecte und ihre Eigenschaften, vielleicht noch zu unsern Zeiten, oder bey unsern Nachkommen, zumal wenn die Erde durch eine chemische Procedur am jüngsten Tage im Feuer aufgelößt werden sollte, abändern und verneuen —, das werden wir wohl sehen, da wird die Zeit Rath schaffen. Können wir dann noch etwas erkennen: nun so erkennen wir die Dinge in ihrer Metamorphosis und Veränderung; und machen uns so wieder eine gute und gewisse Erfahrungserkenntniß von der neuen Sinnenwelt, die

doch

doch wieder ein paar tausend Jahre, wie die letztere, Bestand haben wird. Können wir nichts mehr erkennen; nun wohlan! so brauchen wir weder empirische, noch reine Erkenntniß; und so wäre doch die Erfahrung völlig hinlänglich, so lange die gegenwärtige Gestalt unsers Planeten und der Atmosphäre dauert! — Wenn wir nun bisher das oder das wahrgenommen und dieses Wahrgenommene unter Regeln gebracht haben: so ist es gut; dann wissen wir auf diese Art doch das, was wir bisher wissen und gewußt haben. — Es muß auch wohl so seyn, daß wir bisher das oder das wahrgenommen haben, wie Kant will, daß wir das oder das wissen; denn sonst hätten wir eben nichts wahrgenommen und wüßten gar nichts — was denn? und wovon denn? Da das Wahrgenommene auf erscheinende Objecte sich bezieht, diese aber zur Welt gehören, die Welt nach festen Regeln für ihre ganze Dauer in aller Absicht bestimmt ist: so dürften wir wohl von den Dingen unserer Sinnenwelt bisher manches als wahr bemerkt haben, und folglich einige Gewißheit zugleich mit der Erfahrung besitzen. — Es wird schon so richtig seyn, wie Kant sagt, daß wir bisher in der Erfahrung etwas wahrgenommen haben, und zwar ohne Ausnahme; und wenn Sonne und Mond und Sterne, und Luft und Erde und Wasser und Feuer, und Menschen und Thiere und Pflanzen noch nach ein paar Jahrtausenden bestehen, und als das bestehen werden, was sie itzt sind: so wird man auch in Zukunft noch etwas wissen und von diesen Dingen ohne Ausnahme durch die Sinne erkennen! — Doch itzt ernsthafter. — Wenn es wahr ist, daß die Erfahrungs-

rungs-

rungserkenntniß kaum gewiß —, vielweniger nothwendig und allgemein ist, wenn in ihrer ganzen Beschaffenheit dazu keine Anlage vorhanden, wenn sie blos zufällig u. s. w. ist —; wie ist es möglich: „daß die menschliche Erkenntniß, die von der Erfahrung und von lauter Sinnesanschauungen abhängig ist, durch irgend etwas in der Welt Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhalten soll?" Wie ist es möglich, daß reine Grundsätze a priori die menschliche Erkenntniß nothwendig und allgemein machen können, da dieß ihrem ganzen Wesen und ihrer Entstehungsart zuwider ist? — Wie kann eine Sache durch etwas anderes, das zu ihr hinzukommt, so verändert werden, daß sie dadurch ganz anderer Natur und ganz anders wird? Das klingt ja fast so, als wenn man aus Oel Wasser und aus Wasser Oel machen könnte, wenn man eines zum andern hinzugießt. Kann durch Versetzung und Zumischung etwas herauskommen, das nicht in den Theilen selbst liegt? Wie kann die zufällige Erfahrung — jemals nothwendig und allgemein werden dadurch, daß die reine Erkenntniß a priori zu ihr hinzukommt? Dieß ist unmöglich: Erfahrung bleibt immer dieselbe, und kann in Ewigkeit durch etwas a priori — nichts anders werden. — Unsere Erfahrungserkenntniß hängt von materialen und sichtbaren Objecten und ihrem Mannichfaltigen ab, als ihrer Bedingung, die uns erst unsere Sinne in Uebung bringen lassen; es giebt auch weiter keine Erkenntniß des Menschen, als die, welche von der äußern Sinnenwelt mittelst Anschauungen herrührt —. Wenn nun diese menschliche Erkenntniß zufällig ist; wie in aller Welt soll sie je anders werden?

Da müßte die ganze Sinnenwelt und alles mögliche, das sie bedingt, auch geändert werden; wenn nämlich die vorhandene Einrichtung der Welt keine nothwendige und allgemeine Erkenntniß von ihr gestattet. — Wer hier Sinn und Verstand in der Kantischen Behauptung von empirischer und reiner Erkenntniß und von den Eigenschaften derselben herausbringt, der mag sich glücklich schätzen. — Ist aber die Erfahrung des Menschen mit den Objecten der Welt schon allgemein und nothwendig: so kommt nichts zu derselben hinzu, das sie erst so macht; denn sie ist und hat schon alles, und könnte auch durch den reinsten Zusatz nichts mehr als menschliche Erkenntniß gewinnen. Alles mögliche könnte wohl eher zur menschlichen Sinneserkenntniß hinzukommen, nur nicht Nothwendigkeit und Allgemeinheit, wenn sie diese Eigenschaften nicht selbst schon hat. Alles mögliche kann ein Ding werden, nur nicht nothwendig, wenn es zufällig ist, und nicht allgemein, wenn es beschränkt ist. — Doch genug davon, da schon vorher mehr darüber vorgekommen ist. — Lächeln muß man aber im Vorbeygehen doch ein wenig, wenn man hier geradehin liest, „empirisch und zufällig sey einerley"; da dieses Empirische sich doch auf äußere Objecte bezieht, die zu der Welt gehören, und die doch wohl nicht mehr zufällig seyn können, da sie einmal zu dieser wirklichen Welt gehören, und folglich auch nicht die davon hergenommene Erkenntniß der Erfahrung. Ferner muß man sich wundern, daß die Regeln, nach denen die Erfahrung fortgeht, nach denen Erfahrung Erfahrung wird, unmöglich für erste Grundsätze gelten können wegen ihrer Zufälligkeit. — Die Regeln und

Ge-

Gesetze, dächt' ich, nach welchen die Erfahrung zu Stande kommt, und die folglich in der ganzen Constitution der Außenwelt, als welche die Quelle und die Bedingung aller Erfahrung ist, ihren Grund haben, müßten so die ersten und allgemeinsten und höchsten für alle Erkenntniß seyn, daß es gar keine bessern und höhern geben könnte, eben weil sie in der Natur der Welt und der Dinge selbst ihren Grund haben. — Doch Kant merkte etwas bey dieser Behauptung, und drückte sich deswegen behutsam so aus: „man kann jene Regeln, welche der Erfahrung unterliegen, schwerlich — für erste Grundsätze gelten lassen." Dieß ist aber sehr unbestimmt und schwankend, und so viel wie gar nichts gesagt. — Wenn die Erfahrung nach ihren Regeln fortgeht, wenn wir diese Regeln kennen und von ihnen als von bekannten Dingen reden: so ist dieß gut, so ist dieß alles, was wir nur verlangen und wissen können; so können wir mittelst dieser Regeln die ganze Erfahrung, so lange diese Welt besteht, die zufällig ist, und freylich deswegen eine schwankende Existenz hat —, bestimmen. Wenigstens ist dann die Erfahrung gewiß, weil — und so lange sie nach ihren Regeln fortgeht, die zu den allgemeinen Gesetzen, nach welchen sich die Welt und alle Dinge richten, gehören, indem sie unsere Sinnenwelt und ihre Objecte leiten und regeln; sie müssen also doch so bestimmt und sicher seyn, als die vorhandene Welt selbst, die bekanntlich von einem großen — großen — weisen — und allmächtigen Gott herrühren soll —. Und doch überall so viel Schwankendes und Ungewisses und Ausnahmenvolles! — Alles, wornach die Erfahrung

fahrung fortgehen soll, muß empirisch seyn, muß die materialen Bedingungen der Erfahrung in der Objectivität enthalten; denn sonst könnte die Erfahrung nicht dadurch zu Stande kommen. Wenn die reinen Grundsätze a priori das thun sollen: so müssen sie schlechterdings empirischer Natur seyn, und in der empirischen objectiven Sphäre realiter begründet da liegen, müssen objective Erscheinungen seyn und zur Einrichtung der Sinneswelt gehören. Dann wären sie aber keine reinen Grundsätze a priori, sondern empirische Prinzipe a posteriori, die man selbst erst aus den Erscheinungen der Welt und ihren Analogien nach und nach herausgeläutert hätte. — Aus allem folgt also wieder, daß diese Grundsätze a priori entweder von der Erkenntniß a posteriori abstrahirt und allgemeine Gesichtspunkte für die Erscheinungen der Sinnenwelt, und folglich empirisch sind, oder gar nichts — was denn? — — Kant will sich aber hier in keine weitläuftigen Demonstrationen einlassen, sich hier, wo von der Begründung der Hauptsätze seiner Philosophie die Rede ist, nicht lange aufhalten, sondern er begnügt sich, den reinen Gebrauch unsers Erkenntnißvermögens als Thatsache samt den Kennzeichen desselben dargelegt zu haben. Worin besteht diese Darlegung? — Darin: „Es giebt ein reines Erkenntniß a priori, dieß beweißt die Mathematik unter den Wissenschaften, so wie der Satz: alle Veränderung hat eine Ursache — in der gewöhnlichen Verstandeswelt; und diese reine Erkenntniß ist zum Unterschied von der empirischen und zufälligen — nothwendig und allgemein!“ — Weiter hab' ich bisher nichts gefunden. —

Doch nicht blos in Urtheilen, fährt Kant fort, sondern selbst in Begriffen zeigt sich ein Ursprung von einigen derselben a priori. Lasset z. B. von euerm Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was davon empirisch ist — nach und nach weg, die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, die Undurchdringlichkeit: so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den könnt ihr nicht weglassen. — Seltsame Stelle. — Alles mögliche, was ist, ist entweder objectiv oder subjectiv, real oder ideal, ist entweder ein Ding oder Eigenschaft eines Dinges — was ist der Raum? Ein Ding unter Dingen, oder eine Eigenschaft der Dinge? entweder in unsern Gedanken und Gehirn, oder in der Wirklichkeit? — Gehört der Raum zu dem Begriff von einem Ding, von einem Körper, oder nicht? Gehört er nicht dazu: so paßt das von Kant angeführte Beyspiel gar nicht; ich brauche dann den Begriff vom Raum nicht erst wegzulassen; er ist schon weg, er gehört gar nicht zu meinem Erfahrungsbegriff von einem Körper; und es wäre eben so viel verlangt, ihn davon wegzudenken, als die Erde wegzudenken vom Begriff des Feuers. — Gehört er aber dazu: so bleibt der Raum nicht mehr übrig, wenn ich die Eigenschaften des Körpers wegdenke d. h. ihn selbst wegnehme; denn alsdenn wird er ja auch mit weggenommen, als zum weggenommenen Körper gehörig; und wie bin ich im Stande, ein Etwas, oder etwas von diesem Etwas noch zu denken, wenn ich es in Gedanken beseitigt habe? Denk' ich nur eine Eigenschaft desselben noch; ja so denk' ich das ganze Ding mit diesem Prädicat,

und es ist folglich nicht weggedacht, sondern es wird recht eigentlich gedacht. — Ist der Raum nur eine Form meines Vorstellungsvermögens, nur in der Subjectivität; ja! dann muß ich mich selbst wegdenken, wenn ich den Raum vom Körper in Gedanken entfernen will; dann hat der Raum seinen Sitz nur in mir, ich denke den Raum nicht weg, sondern ich entziehe den Objecten meine Vorstellungsart. Auf diese Art bleibt denn doch immer der Körper da, wie er ist, z. B. das Wasser, nur daß ich's nicht anschaue. Der Raum gehört dann auch nicht den Dingen, sondern er gehört mir an; und da das Mannichfaltige der Objecte in der Anschauung blos die Materialien zu Begriffen hergiebt: so kann dieß auch wieder weggedacht werden, und meine Vorstellungsart davon muß bleiben; sonst könnt' ich weder etwas denken, noch wegdenken. Das Beyspiel von Kant paßt also nicht im mindesten, weil etwas geschehen soll, welches gleich mein ganzes Denken von einem Körper und überhaupt ganz vernichtet, so daß ich gar nichts mehr zu denken vermag; weil die Form meiner Vorstellungskraft für diese Welt und ihre Dinge, und folglich sie selbst weggedacht wird. Der Raum, als Form, worin — und womit ich mir alles in der Welt vorstelle, ist ja die Bedingung meines Denkens, und wenn diese aufgehoben wird, wird ja alles Denken selbst vernichtet, und ich kann nichts denken und nichts von etwas wegdenken, indem ich weg bin und alle Dinge zugleich für mein Denken und für mich weg sind. — Ferner — wie ist es zu verstehen, wenn es hier heißt: der Raum bleibt übrig, den der nun in Gedanken verschwundene Körper einnahm?

Wo bleibt dieser Raum übrig, in der Objectivität, oder Subjectivität? In der Objectivität: ja! dann gehört der Raum zur materialen Existenz der Objecte, ist ein materiales Prädicat von ihnen, ist selbst etwas objectives, das mir bey Anschauungen zugleich in, mit und durch die Dinge gegeben wird, ist gleichsam das allgemeine Band und Verbittungsmittel, das die Objecte neben einander zusammenhält — und die Kantische Theorie vom Raum stürzte sonach zu Boden. In der Subjectivität: ja! dann bleib' ich blos übrig, der ich mir einen Körper vorstelle; dann bleibt nichts vom Object übrig, das noch zu ihm gehörte, sondern nur meine Vorstellungs- und Anschauungsart desselben. Allein diese kann ich nicht einmal weglassen, und wenn ich alle Dinge außer mir wegdenke mit ihren Prädicaten: so denk' ich sie immer unter und mit den Formen meines Denkvermögens weg, und denke sie immer als diese —, als solche von mir in Gedanken geformte Dinge weg. Denk' ich mich weg: so kann ich kein Ding, nichts außer mir wegdenken; und denk' ich die Außendinge weg: so kann ich mich nicht wegdenken, eben weil ich denkend operire. Kant kommt mit diesem Beyspiel nicht fort.— Ueberdieß wenn der Raum etwas subjectives, etwas meinem Gemüthe blos anhängendes ist, wenn der Mensch die Dinge in der Anschauung so oder so formt —; dann wird der Mensch zu einem Guckkasten gemacht, zu einem Spiegelzeug, wo sich die Außendinge so und auf eine gewisse Art, wenn sie in die Sinne des Menschen einfallen, wie etwa Bäume an Ufern der Wasser, und Vögel, die über Flüsse und Seen wegfliegen —, abspiegeln und reprä-

repräsentiren; dann ist er ein bloßes Prädicat, ein Anhängsel zu den Außendingen, um sie in der oder jener Form erscheinen zu lassen und sie ihnen zu ertheilen. Der Mensch setzt also und bestimmt die Dinge nach ihrer Form, ohne daß er's selbst weiß; wenigstens hat es bisher Niemand gewußt; denn man glaubt immer, daß die Dinge mit Leib und Seel so sind, wie sie uns erscheinen, daß sie diese oder jene Objecte nach ihrer Art sind, wie wir nach unserer Art Menschendinge sind. — Wenn doch ein Affe, oder ein anderes Thier, wie im alten Testament Bileams Esel, wieder einmal seinen Mund aufthät und die Frage beantwortete: wie es die Menschen, seines Gleichen und andere Dinge anschaue? Träfe sich's, daß der Affe etwa den Menschen und andere Objecte anschaute, wie wir sie anschauen: so wäre hier nun zweyerley zu erwählen übrig: entweder der Affe habe einen reinen Verstand mit allen Formen der Anschauung und der Synthesis des gegebenen Mannichfaltigen, wie der Mensch selbst —; oder die Dinge sind die Dinge für sich und unabhängig von aller Anschauung irgend eines Auges; sie stehen da im Raum und existiren nach Zeit, ohne daß nur ein Mensch davon Notiz zu nehmen braucht. — Doch es ist schon vorher über diese Abgeschmacktheit mehr als zuviel gesagt und gezeigt worden, daß die Dinge immer nach Materie und Form dieselben sind, wenn sie auch kein Mensch irgendwo anschaute, oder blos von Thieren angeschaut würden, und daß sie also nicht blos in der Vorstellungsart des Menschen so erscheinen, sondern so sind. — Können denn die Dinge nicht wirklich so seyn, wie sie uns erscheinen? Man beantworte doch

diese Frage. Oder können Dinge in einer Welt, wie die gegenwärtige, die einen Gott zum Vater haben soll, anders erscheinen, als sie wirklich sind? Können sie anders erscheinen: so beweise man doch dieß erst; und können sie nicht anders erscheinen, als sie sind: so sind sie ja eben darum das wirklich, was sie scheinen. — Ich fasse gar den tollen Einfall nicht, einen Unterschied zu machen zwischen Dingen und Dingen, wiefern sie uns erscheinen, und wiefern sie an und für sich selbst sind. — Dieß ist unstreitig eine der komischsten Hypothesen, die in unserm Jahrhundert in irgend einem Gehirn gebacken worden sind. — Es ist nicht einmal abzusehen, auf welche uns erscheinende Dinge dieser schwarzkünstlerische Unterschied angewandt werden soll. Auf die Menschen wenigstens nicht; denn diese sind durchgängig mit Leib und Seel, von innen und außen, die Geschöpfe, als welche sie einander selbst erscheinen. Auf die Thiere doch auch nicht? Wenigstens würde es ihnen nichts helfen, wenn sie noch etwas anders für sich wären, als sie uns erscheinen; denn wir behandeln sie nach dem, wie sie sich auf unserm Augapfel abbilden, und nehmen an, daß sie wirklich weiter nichts sind, als das, wofür sie erscheinen; eben so halten wir's auch mit allen andern Dingen auf Erden, die uns erscheinen. Es müßte denn wahr seyn, was einige alte Stammphilosophen behauptet haben, daß in den Thieren manche unartige Seelen abgeschiedener Menschen verborgen stecken; in welchem Fall man allerdings einen Unterschied in Beziehung auf sie machen, und sie betrachten könnte, wiefern sie erscheinen, und wiefern sie noch etwas anders für sich sind, oder tragen.

gen. — Eben so kann man bey einer Latwerge distinguiren, wiefern sie uns erscheint, und wiefern sie noch etwas anders für sich ist, das uns nicht erscheint u. s. w. — Wie ein Baum Phänomenon und Naumenon ist, das muß man aus dem Baum selbst herausgebracht haben: das Wasser schaut gewiß den Baum nicht, oder macht doch diese Distinction nicht; und doch ist er demselben Baum; denn fällt er in's Wasser: so trägt es ihn wie einen Baum, und läßt ihn nicht fallen, wie einen Stein u. s. w.; sondern der Baum ist wirklich dem Wasser Baum. Dafür ist es aber auch nur Wasser, das gerade fährt und nicht distinguiren kann. — Wozu Spaß? Hier ist Ernst. — Angenommen, daß der Raum blos in unserer Subjectivität anzutreffen ist —: so folgt daraus lange noch nicht, daß die Vorstellung von ihm a priori ist; vielmehr ist diese Vorstellung so vollkommen empirisch, daß man es mit Händen greifen kann. Denn dem Menschen kommen doch die Formen seiner Sinnlichkeit und seines Verstandes nur in so fern zu, wiefern er nicht für sich isolirt, ohne irgend ein Object vor und um sich zu haben, sondern wiefern er in dieser Welt nebst andern Dingen existirt. Alle seine Formen und Kräfte und Anlagen beziehen sich auf die Verhältnisse, worin er mit andern Dingen steht; ohne sie ist der Mensch nicht Mensch, ohne sie ist er gar nichts; oder er müßte ein todter Gott für sich seyn. Der Mensch weiß von sich selbst, und folglich auch von allen andern Menschen a priori nichts, weil gar keine Bedingungen von Erfahrung und Anschauung da sind, unter welchen man etwas zu wissen im Stande ist. Der Mensch weiß

weder a priori, was er ist, was er für Anlagen, für Anschauungsformen u. s. w. hat; die Außenwelt muß ihn erst zu dieser Kenntniß verhelfen. Der Mensch muß doch erst Etwas anschauen, etwas erkennen, etwas denken, eh' er im mindesten weiß, wie und daß — er anschaut, erkennt und etwas denkt. Dieß kann er weiter auf gar keinem möglichen Weg erfahren, als wenn er unwissend seine Sinne in Bewegung setzt. Wenn aber erst Anschauung, und zwar von diesen bestimmten Dingen, erforderlich ist, wenn er erst anschauen muß, eh' er weiß, wie er anschaut: so hängt ja offenbar diese Kenntniß von der Erfahrung und von empirischen Bedingungen ab, indem er erst durch tausend concrete einzelne Fälle wahrnimmt, wie er etwas anschaut und erkennt. Er abstrahirt also von den Anschauungen in der Sinnenwelt seine Anschauungsart, seine Anschauungsform, weil er sich bewußt ist, daß er immer in dieser Verbindung derselbe Mensch mit den Sinnen, und die Dinge diese Dinge seyn und bleiben werden. Man kann bey so bewandten Umständen ganz leicht aussagen: der Mensch schaut so an — der Mensch denkt so u. s. w.; weil man diese Aussagen auf den existirenden Menschen selbst, oder auf sich und das, was mit uns zugleich, als Bedingung unserer Existenz da ist, hin begründet. — Auf diese Art wäre doch nur der Begriff vom Raum, oder von der Form, wie alles unsern Sinnen erscheint, und wie wir dieses Erscheinende anschauen, ein gewöhnlicher Begriff a posteriori, der sein Daseyn einer Abstraction von der empirischen Anschauung des Menschen verdankte. — So viel hiervon: vielleicht giebt uns eine Gegenschrift

An-

Anlaß, noch deutlicher und schärfer und tiefer hier alles aufzufassen, welches itzt schon geschehen wäre, wenn wir diese Schrift nicht in beständiger Unterbrechung und Zerstreuung, und nur Seitenweise hätten schreiben müssen. — Wie übrigens das, was Kant hier sagt: wenn ich von meinem Erfahrungsbegriff eines Körpers alles, was davon empirisch ist, nach und nach weglasse: so bleibt doch der Raum vom Körper übrig, den er, da er itzt ganz verschwunden ist, einnahm — wie das mit dem, was Kant bey seiner Theorie vom Raum S. 37—45 sagt, sich vereinigen läßt, das mag ein anderer untersuchen, oder ich zu einer andern Zeit, weil es hier gar zu weit führen würde. —

Eben so und nicht besser ist es mit dem andern Beyspiel beschaffen, welches Kant so ausdrückt: wenn ihr von euerm empirischen Begriff eines jeden körperlichen oder nichtkörperlichen Objects alle Eigenschaften weglaßt, die euch die Erfahrung lehrt: so könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als Substanz oder einer Substanz anhängend denkt — obgleich dieser Begriff mehr Bestimmung enthält, als der eines Objects überhaupt. — Dieser letzte Zusatz ist schlechterdings ganz sinnlos. Was soll denn ein Object überhaupt — seyn? und was ein Begriff von einem Object überhaupt? Und wenn ich noch so sehr den Begriff von empirischen Objecten verallgemeinere, und wenn ich die Dinge noch so sehr von allem Empirischen entkleide; so hab' ich doch nur diese Dinge in der Abstraction, und keine andern; so hab' ich immer ein Object, das ist — das im Raum und in der

Zeit ist — und das heißt eben ein solches Ding, wie sie für uns gegeben sind, oder ein Object der Anschauung. Ein Ding überhaupt — ist so viel gesagt, als ein Baum — ein Haus überhaupt. Dieser Baum — dieses Haus überhaupt — ist ja immer nur aus diesen gegebenen Bäumen — aus diesen geschauten Häusern zusammengetragen; das Gemeinschaftliche dieser Vorstellungen und Anschauungen ist synthesirt worden, und so entsteht freylich der Begriff von einem Haus, oder Baum, unter dem ich alle übrige zugleich mit denken kann. Allein dieß ist immer noch kein Begriff von einem Baum überhaupt, sondern nur von einem solchen Baum, wie er in der Welt vorkommt; von einem empirischen Baum, an dessen Vorstellung ich die von andern Bäumen anknüpfe, und wobey ich immer noch andere Bäume jn der Vorstellung behalte. Denn eben dadurch ist es erst möglich, daß ich einen Baum unter Bäumen zu denken im Stande bin. — Ueberhaupt giebt es nichts für uns, sondern alles einzeln; überhaupt können wir nichts denken, sondern alles einzeln; und wenn wir etwas überhaupt zu denken glauben: so ist es doch nur ein Object unter mehrern diesem ähnlichen Objecten, und der Begriff davon ist blos ein empirischer Begriff; wie diese zu Stande kommen, weiß jeder. Ueberdieß ist auch hier gar nichts a priori, sondern a posteriori, indem dieser Mensch mit diesen Anschauungen erst in der Erfahrung vorausgehen muß, ehe wir was über ihn und andere Objecte zu denken vermögen. —

Wenn man von dem empirischen Begriff eines körperlichen Dinges alle Eigenschaften wegnimmt, die

uns die Erfahrung lehrt: so bleibt gar nichts vom Ding übrig, so ist ja auch die Substanz des Dinges d. h. das Ding selbst weggenommen. Wäre das Ding noch da: so hätte ich ja keine Eigenschaften desselben weggenommen; und sind diese weg: so kann eben darum das Ding nicht mehr vorhanden seyn, indem alle Dinge erst durch ihre Eigenschaften zu Stande kommen und aus ihnen zusammengesetzt sind. Wenn von einem Baum alles weggenommen wird, was die Erfahrung von ihm lehrt — was bleibt denn da noch übrig? Wo ist noch was vom Baum, wenn Blätter, Zweige, Aeste, Stamm, Wurzel weg sind? Nichts weiter. Daraus besteht der Baum. Oder liegt etwa diesen Theilen noch ein ideales Substertum, ein gewisses Etwas, das Substanz heißt —, zu Grunde? Davon weiß und erfährt Niemand etwas beym Baum, auch in seiner ganzen lebendigen Existenz nicht. Wovon man aber nichts weiß und sieht und empfindet, das kann doch wohl nicht übrig bleiben, da man nicht einmal weiß, daß dieses da ist, was übrig bleiben soll; es müßte allein in meiner verrückten Phantasie rückständig hängen: da bleibt aber nichts vom Baum übrig, wenn ich seine Theile wegnehme, sondern blos meine Phantasie, die vorgaukelt, daß vielleicht dem Baum, wie er erscheint, noch etwas zum Grunde liegen könnte, als Substanz, das nicht erscheint. So muß man sich wenigstens richtig ausdrücken und sprechen: „wir — unser Verstand — unser Vorstellungsvermögen bleibt übrig, wenn wir alle Eigenschaften von einem Object wegnehmen." Dann sind wir, wie gesagt, blos da, um die Form der Dinge zu machen und sie

ih-

ihnen zu leihen aus unserm Vorstellungsvermögen heraus. — Ueberdieß wenn wir alle Eigenschaften z. B. von dem künstlichsten Instrument wegdenken, oder auch wegnehmen: so sagt kein Mensch, daß noch etwas von diesem Ding übrig ist, als etwa meine Vorstellung, die ich von ihm bey seinem Bestand gefaßt hatte. Denn wie könnte auch was im Ganzen noch da seyn, das in keinem Theil, in keiner Eigenschaft des Dinges einzeln da ist? Wie kann etwas in Gedanken noch da seyn, das in der Realität nicht da ist? Wie die Theile zu etwas kommen, wovon im Ganzen nichts da ist, und umgekehrt? Jedes Ganzes ist weiter nichts, als ein Inbegriff von gewissen Theilen; und alles, was das Ganze ist, ist weiter nichts, als das Resultat von seinen Theilen und ihrer Composition. — Eben so ist es auch mit den Thieren. Was bleibt von einem Thier übrig, wenn ich seine Eigenschaften, die mir die Erfahrung von ihm lehrt, wegnehme? Welches geheimnißvolle Etwas — ist da noch irgendwo verborgen? Meine Vorstellung von diesem Thier bleibt übrig, und weiter nichts; allein da bleibt ja der Begriff selbst übrig, und nicht etwa blos Etwas von diesem Begriff; da bin ich noch da, der ich dieses Ding als solches denke; und wenn ich diese Vorstellung theilweise wegdenke: so ist auch sie nicht mehr da. Dieß ist auch im Concreto so. Kein Mensch weiß noch von einem übrigen Etwas, wenn ein Thier, das der Grund meiner Vorstellung von ihm ist, in Stücken zerhauen da liegt und vernichtet wird; es ist als Thier völlig vertilgt, und an kein Subststert seiner Theile und Eigenschaften weiter zu denken. — Der nämliche Fall tritt noch deutlicher

beym

beym Menschen selbst ein: wenn ich alles wegdenke, was ich mittelst der Erfahrung von ihm weiß; wenn ich die materialen Theile desselben, als der Grund, wovon jene Vorstellungen herrühren, wegnehme; wenn ich Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit, Körper und alles in Gedanken vernichte: was bleibt da noch vom Menschen übrig? Nichts als mein Begriff von ihm; und wenn ich diesen zugleich mit dem Menschen selbst vertilge: so ist überall nichts mehr von ihm vorhanden. — Doch dieß soll alles nicht weggedacht werden, sondern alles außer jener Eigenschaft, wodurch ich ein Object als Substanz denke. Ist diese Eigenschaft der Substanz objectiv oder subjectiv? Objectiv — da gehört sie zum Realen der Dinge selber, oder ist vielmehr das Ding selber, und kann gar nicht übrig bleiben, wenn alle Eigenschaften eines Dinges weggelassen werden sollen; es könnte sonst nichts wegfallen, oder das ganze Ding selbst. Wie wär' ich im Stande, die Substanz eines eigenschaftslosen Dinges zu denken, da das, was man Substanz nennt, erst durch das Aggregat aller Eigenschaften eines Objects hervorgeht. — Ferner wird diese Substanz nicht bey allen Dingen angetroffen, nicht beym Stein, nicht bey der Pflanze u. s. w.; es muß also bestimmt werden, bey welchen Objecten nach Wegnahme ihrer Eigenschaften noch etwas Substantielles übrig bleibt. — Aber auch beym Menschen beruht es auf einer bloßen Hypothese, anzunehmen, daß noch eine seelenartige Substanz da ist, wenn auch der materiale Mensch ganz vernichtet ist. — Subjectiv — dann wird das ganze Ding nach allen seinen Eigenschaften und Theilen weggenommen, nur

ich

ich bleibe nothwendig da, der ich diese ideale Vernichtung vornehme; da bleibt nur eine Form meines Verstandes, vermöge welcher ich Dinge als Substanzen denke. Dieß gehört aber nicht mit zum Begriff eines Dinges, gehört nicht zu seinen Eigenschaften, sondern dieß macht erst das Ding in meiner Vorstellung zu dem, was es mir ist, und das darf niemals wegbleiben; sonst ist das Ding für mich nichts; oder das Mannichfaltige bleibt weg, und ich bleibe zurück. In beyden Fällen paßt dieses Beyspiel von Kant ganz und gar nicht. — Was soll denn das Wort Substanz bedeuten? Ein gewisses Substertum, das den empirischen Phänomenis zum Grunde liegt, und das dableibt, indem alles andere wechselt. — Wirklich ist man auch blos durch das Wandelbare und Veränderliche der Dinge auf die Idee von etwas Beharrlichen und Unwandelbaren gebracht worden, ob dieß gleich in der That mehr lächerlich, als richtig ist. Wenn Dinge in der Welt da sind, eine Zeit lang existiren, aus materialen Bestandtheilen zu einer gewissen Form und zu einem bestimmten Zweck zusammengesetzt sind, und so als ein abgerundetes Aggregat von Eigenschaften und Theilen leben: so bleibt ja nothwendig immer dasselbe Ding vorhanden, wenn es auch veränderlich ist, wenn es mancherley Modificationen annimmt. Das ganze Ding ändert sich, und keine Substanz ist da, die, wie die Gottheit, unveränderlich feststeht. Warum denn eine Substanz, von der Niemand einen Begriff sich machen kann, von der wir wenigstens nichts wissen? Veränderlichkeit ist ja noch keine Vernichtung des Dinges, sondern alle mögliche Veränderungen, die mit einem

Ding

Ding vorgehen, sagen weiter nichts, als daß das Ding mit vielerley Modificationen existirt. Dieß liegt aber in der Natur der Dinge und in der Einrichtung der ganzen Welt, und berechtigt nicht im allermindesten, noch ein unbekanntes Seelenetwas — anzunehmen, das noch übrig bleibt, wenn auch das Ding theilweise vor unsern Augen vernichtet wird. Auch das Denken, Handeln —, Phantasiren, Speculiren — eines Menschen z. B. giebt gar keinen vernünftigen Grund her zur Annehmung eines solchen unveränderlichen geistigen Substerts, da dieß alles Resultat der so combinirten und so organisirten Materie ist und mit derselben besteht und verschwindet. Hypothesen dürfen sich nicht in unser Denken einmischen, und wer nicht ohne Hypothesen und nur nach gewissen privilegirten und geheiligten Hypothesen denkt, der muß gar nicht denken, oder wenigstens nicht öffentlich. — Die Dinge brauchen keinen Träger ihrer Eigenschaften; sie selbst sind schon materialiter ein gewisses Ganzes, das auch in unsere Vorstellungen von ihnen übergeht; aber deswegen ist noch keine Substanz da — noch Etwas außer diesen Theilen da, woraus sie bestehen. Der Baum ist ein Ganzes realiter und in unserer Vorstellung, der Stein u. s. w.; Niemand läßt sich's aber einfallen, daß noch ein geheimnißvolles Seelending da sey, wenn ich den Stein zerschlage und seine Theile vernichte, oder den Baum zersplittere und seine Stücke verbrenne. Es müßte denn auch Steinseelen und Holzsubstanzen geben, wovon sich immer einige in die Sphäre der Menschen verirren müssen. — Wenn aber diese Dinge, ohne eine Substanz in ihrer Mitte

wei-

weiter zu haben, als ein Ganzes bestehen können in unserer Vorstellung und in der Objectivität; warum soll dieß nicht auch bey Menschen und Thieren so seyn? Warum soll hier eine Substanz nothwendig seyn zur Begründung und Erhaltung einer prädicabilen Totalität, und dort nicht? Entweder Consequenz oder öffentliche Hypothesenkrämerey; entweder überall etwas Substantielles bey Dingen, oder nirgends; oder doch nur wenigstens bestimmt, in welchen Dingessphären außer den materialen Dingen noch Substanzen derselben gefunden werden. — Paßt aber der Begriff der Substanz nicht auf alle Objecte unserer Sinneswelt: so ist er weder allgemein, noch nothwendig, und verliert seinen Platz auf der schönen Tafel der Categorien; zu verschweigen, daß er auch nicht einmal a priori ist, sondern durch Abstractionen von analogen Vorstellungen einiger empirischen Dinge zu Stande kommt. Denn es muß doch nothwendigerweise unserer Vorstellung von einer Substanz bey allen Objecten, wo dieser Begriff gelten soll, etwas entsprechen; sonst ist es ja kein Begriff, sondern ein schimärischer Einfall unserer Phantasie, ein Gedankennichts, das von nichts herrührt, und auf nichts paßt. Man beweise aber, daß unserer Vorstellung von der Substanz der Dinge bey diesen Dingen etwas entspricht, entweder bey allen, oder nur bey gewissen Objecten. Kann man's nicht: so höre man doch auf zu schwatzen von etwas, das man nicht weiß, nicht erkennt, nicht erfährt, und das also für uns eine leere Null ist, es möchte seyn, was es sonst wollte. — Ich, dieses Ding, der ich erkenne, daß ich dieses Ding bin, wiefern mir andere Dinge zu dieser

Er-

Erkenntniß verhelfen, der ich durch Eindrücke von außenher bald so, bald anders modifizirt werde, ich selbst werde modifizirt, mit mir selbst gehen alle diese Veränderungen vor, dieß fühl' ich; aber deswegen bleib' ich, wenn ich auch verändert werde, deswegen verliere ich mein Daseyn nicht, deswegen brauche ich noch keine Substanz, um diese Veränderungen meines Wesens erklären zu können, indem der Grund davon in der Außenwelt und in meiner materialen Composition liegt. Der Baum ist immer blos materialer Baum, wenn er auch im Winter so, im Herbst so, und im Sommer anders aussieht; er ist nur veränderter Baum, aber deswegen doch nur von innen und von außen Baum. Und wenn ich heute so gestimmt bin, morgen die Modification habe, und übermorgen so verändert existire: so ist dieses Ding heute ein so modifizirtes und morgen ein so geändertes Ding und weiter nichts; denn diese Veränderungen gehen mit mir selbst, mit diesem Ich vor, nicht an demselben, oder nur an der Hülle eines geistigen Etwas —. Da ist nichts von einer Substanz außer diesem materialen Ding. Die Substanz soll unwandelbar seyn — woher weiß man das? Weil sie bleibt, während alles andere beständigen Modificationen unterworfen ist, d. h. weil sie unwandelbar ist —. Dieß ist gar kein Grund; dieß läßt sich auch von dem materialen Ding selbst sagen, das mit diesen und jenen Veränderungen existirt. Das Ding muß doch fort existiren können, es mag so oder anders modifizirt werden, sonst wär' es ja gar nichts; eben darin besteht gerade das Wesen der Materie, daß sie, aller Millionen Metamorphosen ungeachtet, die

mit ihr vorgehen, immer als diese Materie fortdauert. Die Unveränderlichkeit der sogenannten Substanz läßt sich auf keine Art erweisen; hierzu giebt es gar keinen erdenklichen Weg; man müßte denn eine Definition oder Beschreibung der Substanz — für einen Beweiß annehmen, wie man bisher wirklich gethan hat. — Ferner ist jede Materie organisirte Materie, als zu gewissen Veränderungen und Modificationen bestimmt; wenn sie wirklich dieselben macht und annimmt: so thut sie, was in ihrer Natur liegt, was ihr zukommt; aber deswegen sitzt hier keine Substanz im schattigten Hintergrund, um welche herum gleichsam alles tanzt und wirbelt. — Der Mensch ist nur so vieler — und solcher Veränderungen und Modificationen fähig, als wozu der Grund in der besondern Beschaffenheit seiner Natur liegt. Wenn der Mensch so auf die bestimmten Arten wandelt und so modifizirt existirt: so ist ja dazu gar keine Substanz nöthig, sondern der materielle Mensch selbst wird bald so oder so modifizirt, und dieß stimmt auch mit seinem Bewußtseyn, oder dem Gefühl seiner Existenz vollkommen überein. — Uebrigens läßt sich die Sache und der Streit über Spiritualität und Materialität, in der Isolirung und nun Zusammenwirkung beyder bestehend, hier nicht weiter ausmachen; dazu gehören eigene Bücher; nur im Vorbeygang sollte dieß erinnert werden. Ueberhaupt soll dieses Buch gar nichts Neues sagen, nichts Anderes an die Stelle des Bestrittenen setzen: dieß bleibt meiner Zukunft vorbehalten; es soll nur auffordern, dieß oder jenes näher zu bestimmen, mehr zu berichtigen, tiefer zu ergründen, oder wenn dieß

nicht

nicht geschehen kann, die Veranlassung werden, daß man die Hauptsätze der kritischen Philosophie als unstatthaft und unsicher aufgiebt und fahren läßt. Es soll Ursache werden, daß man aufhört zu systematisiren, zu methodisiren, zu grübeln, und dagegen wieder frey und hypothesenlos zu philosophiren anfängt. Durch Philosophiren kommen wir weiter; aber durch kein philosophisches Schulsystem: durch langes Philosophiren wird dieses am Ende selbst Philosophie; aber durch Systeme erhält man nicht nur keine Philosophie, sondern man verlernt auch darin bald zu philosophiren: so daß das immer die besten Philosophen sind, die nicht — iker — oder aner — oder isten — oder aeer — sind, sondern die philosophiren und philosophiren gelernt haben. —

Wenn Kant beym Schluß dieses Absatzes sagt: ihr müßt, überführt durch die Nothwendigkeit, womit der Begriff der Substanz sich euch aufdringt, eingestehen, daß er in euerm Erkenntnißvermögen a priori seinen Siz habe — so weiß ich ihn hier kaum gegen Gelächter sicher zu stellen. — Wo — und wie drängt sich denn der Begriff der Substanz uns auf? Von außenher — durch die Erscheinung eines körperlichen Objects? Dann ist er ja empirisch gegeben: dann ist er ja kein Begriff von einer Substanz, von einem unwandelbaren Etwas, denn dieses kann nicht im Raum und in der Zeit dargestellt werden —, sondern er ist eine Vorstellung von einem veränderlichen Object selbst, von der materialen Totalität gegebener Dinge. Dann hat er seinen Siz nicht in unserm Erkenntnißvermögen

a priori, sondern er kommt erst a posteriori, wie alle andere empirische Begriffe, mittelst der Objectivität in uns hinein. — Ist aber dieser Begriff des Substantiellen in uns, d. h. ist er nur eine Form unsers Erkenntnißvermögens, die Dinge in idealer und materialer Totalität uns vorzustellen, gehört er nur zur innern Einrichtung unsers Gemüths: so kann er uns wieder sich nicht a priori aufdringen, sondern wir sehen diese Form in der Erfahrung und bey der Thätigkeit unsers Erkenntnißvermögens a posteriori uns selbst ab. Dann ist es auch eigentlich kein Begriff, sondern es ist die Form unsers Gemüths selbst, die in so fern nothwendig ist, in wiefern wir selbst nothwendig da sind; dann ist er eine abstrakte Vorstellung von unserer Erkennensform, die, wie die Erkennung dieser Form beym Gebrauch derselben, völlig empirisch ist. Denn die Form ist bedingt durch die Dinge, für welche sie Form ist; diese Dinge sind bestimmte Objecte, welche wir nur aus Erfahrung kennen lernen, und folglich auch das, was dieselben als diese Dinge vorstellt und erkennt, und folglich auch die Vorstellung von dieser Form, womit wir alles erkennen und anschauen und synthesiren, und wie man es sonst noch nennen will. —

IV.

Die Menschheit und die Philosophie, welche erst für jene da ist, bedürfen beyde keiner Wissenschaft, keiner Metaphysik, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang der so genannten Erkenntnisse a priori bestimme.

Das, was Kant unter den zwey ersten Nummern seiner Critik sagte, muß jeden Unbefangenen schon Wunder nehmen, weil es so schwankend, so von allen Beweisen entblößt, so problematisch und hypothetisch hingezettelt ist; das, was er aber unter der dritten Nummer S. 6. sagt, welches freylich mehr bedeutet, als alles vorige —, muß jeden Denker in Erstaunen setzen. Es heißt da so: „gewisse Erkenntnisse verlassen sogar das Feld aller möglichen Erfahrungen, und haben den Anschein, durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urtheile über alle Grenzen derselben zu erweitern." — Wie man nur von Erkenntnissen, die das Feld aller möglichen Erfahrung verlassen, sprechen, wie man die Wörter: „Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann" in den Mund nur zu nehmen im Stande ist, das ist mir unbegreiflich! Wie Erkenntnisse als solche und Begriffe als solche das Gebieth der menschlichen Erfahrung überschreiten, und doch noch Erkenntnisse und Begriffe für den Menschen in der Erfahrung seyn sollen —, davon seh' ich wenigstens nicht die mindeste Schattenmöglichkeit ein; da ist meine sonst rege Phantasie todt, mein Verstand fährt zurück, und nur meine Hand schreibt Buchstaben aufs geduldige Papier hin. — Es ist doch auch hier nur die Rede von Erkenntnissen, die der Mensch hat, oder haben soll, die der Mensch selbst macht; von Begriffen, die der Mensch hat und haben soll,

soll, die der Mensch selbst bildet, die Rede? Denn diese äußerst seltsame Frage muß man leyder! überall erst aufwerfen, ehe man sich in weitere Untersuchungen einläßt; man könnte sonst hinterher zu spät erfahren, daß von ganz andern Erkenntnissen und Begriffen, die, der Himmel weiß! bey was für Wesen vorkommen — die Untersuchung gewesen sey. Ich nehme stillschweigend hier an, daß nur von menschlichen Erkenntnissen und Begriffen gesprochen wird, und daß Niemand auf der obern und untern Halbkugel unsers Planeten von andern Erkenntnissen und Begriffen, als menschlichen, etwas wisse! Nun wohlan! wenn das ist, da werden wir wohl bald zur Richtigkeit kommen mit der Untersuchung über die menschliche Erkenntniß, sollte es auch nur im lächelnden Spaß geschehen, da es äußerst schwer hält, dabey die kalte Miene des Ernstes an sich zu erhalten. — Alles, was ist, ist durch etwas da, und hat seine Bedingungen als etwas Bedingtes, davon belehrt mich die Welt, die mich umgiebt; nichts ist isolirt und für sich und durch sich allein vorhanden: dieß mag allenfalls die Gottheit seyn. — Die menschliche Erkenntniß ist eben so, wie alles andere, bedingt, und zwar auf eine recht offenbare Art. Unsere Erkenntniß setzt Erkennung voraus, diese Erkennung setzt etwas voraus, das da erkennt, d. h. den Menschen mit seinem Erkenntnißvermögen und etwas, das da erkannt wird, d. h. Dinge, eine Außenwelt, die erkennbar ist. Der Mensch ist ein solches Wesen mit bestimmten Anlagen, Kräften, Fähigkeiten u. s. w. die Dinge sind gleichfalls bestimmte Objecte nach ihrer Materie und Form und nach den Verhältnissen, worin sie mit andern

Dingen sich befinden. Der Mensch ist für diese Welt constituirt, und diese Welt ist wiederum für den Menschen eingerichtet; der Mensch steht mit seiner Außenwelt in zusammenstimmender Verbindung, und umgekehrt. — Was heißt erkennen und wenn erkennt der Mensch etwas? Indem der Mensch etwas anschaut, das ihm aufstößt, indem er es mit seinen Werkzeugen, die ihm gegeben sind, um sich diese Welt überall, so weit er dringen kann, zu eröffnen, es als das empfindet und erfährt, was es seiner Natur nach ist, erkennt er dieses Ding, er wird bekannt mit ihm, und weiß, was es ist. Dieß und nichts anders heißt erkennen. Aber nicht genug, daß der Mensch zum Erkennen und die Dinge zum Erkanntwerden da sind, es muß der Mensch zuvor sich selbst erkannt haben, d. h. er muß wissen, was er ist, oder was ein Mensch ist, welches sich bey den eintretenden Fällen äußerer Dingeserkennungen schon voraussetzen läßt. Wenn der Mensch sich nicht erkannt hat: so kann er auch nichts anders erkennen; denn dieses ist erst eine Folge von jenem, das es nothwendig bedingt. Ohne Selbsterkennung könnte der Mensch nichts außer sich von sich unterscheiden; denn er wüßte ja nicht, was er selbst wäre, und folglich auch nicht, was ein anderes Ding wäre. Der Mensch, der weiß, daß er dieß ist, erhält erst durch sich und an sich einen Maasstab für alle und jede Erkennungen äußerer Dinge; er kann sie von sich unterscheiden und sich ihnen gegenüber stellen: das Ding ist kein Mensch, das ist weniger als ich, das ist Thier: das Ding ist nicht Thier, das hat kein Leben, keine Bewegung, keine Gestalt wie ein Thier, das ist ein todtes, lebloses

ses Ding, ein Körper, der von mir und den Thieren völlig verschieden ist! Wer Etwas als dieses oder jenes Ding erkennen will, der muß sich selbst erst als ein bestimmtes Wesen erkannt haben; und wer etwas unterscheiden will entweder von sich, oder von andern Objecten, der muß zuvor wissen, was er unterscheiden und von wem er dieses etwas unterscheiden will. — Die Bedingungen von der Möglichkeit und Wirklichkeit der menschlichen Erkenntniß sind demnach der Mensch selber und die Dinge, welche er mit seinen Sinnen wahrnimmt und anschaut und erkennt; der Mensch und Etwas außer und neben dem Menschen, wiefern dieses Aeußere in Beziehung auf den Menschen gesetzt ist, das man gewöhnlich die Außenwelt nennt. Der Mensch erkennt sich nur im Gegensatz von etwas anderm, und kann nicht das mindeste erkennen, wiefern er allein für sich existirt, sondern wiefern er als dieses Ding unter solchen Objecten vorhanden ist. Es muß eine Welt, eine Region da seyn, wo Dinge sind; und da der Mensch — da ist: so muß diese Welt da seyn, und umgekehrt. — Kein Ding, das etwas und nicht etwan ein Nichtsding seyn soll, kann für sich und durch sich in der Isolirung bestehen, sondern es braucht zu seinem Bestand anderer Dinge neben ihm. Soll dieß geschehen, und soll es sich durch andere Dinge in seiner Existenz erhalten: so muß es diese Dinge erkennen, muß wissen, was sie sind; widrigenfalls wären sie nichts für ihn, da er nicht wüßte, was er mit ihnen als unbekannten Dingen machen sollte. Soll der Mensch andere Dinge erkennen: so müssen er und dieselben in Zusammenstimmung und wechselseitiger Bezie-

hung zu — und auf einander stehen, sonst wär' er nichts für die Dinge, und sie nichts für ihn, und könnten so auch nichts für einander thun. Es muß folglich in der Welt d. h. in der Sphäre, wo der Mensch ist, Zusammenhang, gegenseitige Aufeinanderwirkung und Harmonie unter den Dingen Statt finden, als wodurch erst die menschliche Existenz und Erkenntniß begründet wird. — Wie weit gehen die Grenzen der menschlichen Erkenntniß? wie weit geht die Sphäre, innerhalb welcher der Mensch etwas zu erkennen vermag? — Diese Frage kann nur nach dem, was der Mensch selbst ist, und nach der Beschaffenheit der Region, wo er sich befindet, einzig und allein beantwortet werden. Der Mensch muß etwas haben, womit er sich seinen Wohnplatz aufschließt und wodurch er ihm zugänglich wird, und das sind seine Sinne, sein Anschauungs- und Empfindungsvermögen, vermittelst welchen er sich vom Daseyn und zugleich von der Beschaffenheit anderer Gegenstände außer ihm fühlbar überzeugen kann. Der Mensch sieht, hört, fühlt — daß um ihn herum Objecte sich aufhalten, und zwar diese, wie er sie, nachdem sie sich bey ihm eingefunden haben, erkennt. — Diese Dinge sind nebst dem Menschen nur in einer bestimmten Sphäre, vermittelst welcher und auf welcher und durch welche sie erst diese Dinge werden und sind. Der Mensch und die Außendinge müssen nothwendig nur auf gewisses Revier beschränkt seyn, sonst gäbe es überall nur solche Menschen und nur diese Dinge in Beziehung auf einander. Wo diese Menschen und diese Dinge aufhören, da ist das Ende der Menschheitsregion; wo der Mensch nichts

mehr

mehr empfinden, hören und greifen u. s. w. kann, wo er nichts mehr erkennt, was ihm ähnlich ist und den Dingen ähnlich ist, die ihn umgeben, da sind die Gränzen seines Erkennens und seiner Erkenntniß. Diese Sphäre ist nun keine andere, als der Körper, die Welt, worauf er geht und steht; außerhalb dieser Region giebt es nichts mehr für den Menschen zu erkennen und zu wissen. Denn zu geschweigen, daß der Mensch an seine Erde, wie man seinen Wohnort nennt, gleichsam angefesselt ist, daß er nie über die Grenzen derselben hinauskann: so reichen auch seine Sinne nicht weiter, als für diese Welt und ihre Gegenstände. Könnt' er erst noch anderswohin versetzt werden: so würd' ihm dieses doch nichts helfen, da er nur Sinne für seine Welt hat, die für ihn da ist, und für die er da ist. Der Mensch sieht und erkennt nur bis zu einer gewissen Weitschaft, er hört nur so weit und fühlt nur so weit; was etwa darüber draußen noch seyn möchte, ja! das ist für ihn nichts, da erkennt und weiß er nichts mehr. Der Mensch ist also auf seine Erde, und folglich auch seine Sinne, und folglich auch seine ganze Erkenntniß, die erst durch Sinnesfunctionen bedingt ist, eingeschränkt. Der Mensch muß sich also schlechterdings mit der Erkenntniß begnügen, die er von sich und von seiner Welt und den darin befindlichen Dingen hat und sich davon zu erwerben im Stande ist. — Diese Erkenntniß, dieses Wissen muß für den Menschen und alle seine irdischen Bedürfnisse völlig hinreichend seyn; denn sonst würde und müßte er mehr erkennen und wissen können, indem er anders nicht als Mensch zu bestehen im Stande wäre. Wenn der Mensch als solcher mit seiner

sinn-

sinnlichen Erkenntniß so und so lange auf diesem Planeten, als es seine ganze Natur mit sich bringt, bestehen und leben kann: so ist eben dieß der allerklärste Beweiß, daß diese Welt und seine darauf Bezug habende Erkenntniß für ihn völlig zulänglich ist, und daß er als dieses Geschöpf keiner Welt mehr und keiner Erkenntniß mehr zu seinem Wohlbestand bedarf. Als Mensch hier zu leben, das ist seine ganze Bestimmung, der ganze Endzweck seiner Existenz auf Erden; wenn er das kann, das thut, ob er gleich nur sein Bischen Erfahrungserkenntniß — besitzt: so ist hiermit alles erfüllt; so ist das alles, was er wissen, was er thun kann und soll. Und dieß muß auch so seyn, da diese Sphäre ein Ganzes ist, wo Alles für Eins und Eins für Alles da ist, und folglich Alles als dieses durch Eines besteht und ist, und Eines als dieses durch Alles ist und besteht. — —

Allein wir können doch über unsern Planeten hinausgucken, wir können doch noch unzählige Dinge — schauen —, die nicht zu unserm Planeten gehören, zumal wenn wir unsere Augen — mit Sehrohren bewaffnen, da liegen ganze — Welten — in zahllosem Gewimmel — vor uns — da! Ihr könnt doch nur s c h a u e n —, nur sehen jenseits dieser unserer Sphäre? Ihr könnt doch n u r E t w a s schauen und sehen, und doch nicht dieses oder jenes, oder so oder anders nach Form und Materie, nach innen und außen beschaffne Ding? — Ist denn etwan Etwas sehen und Etwas erkennen eines und dasselbe? O behüte der Himmel! Hier ist ein großer

Un-

Unterschied. Wenn ihr Dinge außerhalb euerer Sinneswelt mit bloßen Augen, oder auch mittelst künstlicher Instrumente seht: so seht ihr doch auch nur blos und lediglich Dinge, ein Etwas. Sobald ich euch fragen wollte: was habt ihr gesehen, was sind es für Dinge, was haben sie für Bestandtheile, für Eigenschaften, Kräfte, Zustände u. s. w.? so erstummt ihr und könnt diese und andere Fragen nicht beantworten und lösen; eben weil ihr die gesehenen Dinge nicht als diese Dinge erkannt und angeschaut habt, und folglich auch nichts von ihnen wißt. Erkennen heißt, wie schon erinnert ist, nicht nur Etwas als Etwas anschauen, sondern als dieses oder jenes Ding mit den oder andern Eigenschaften, mit der oder jener Modification der Materie, mit der oder jener Gestalt, mit der oder dieser Einrichtung, mit solchen oder andern Kräften u. s. w. — Dieses aber ist schlechterdings nur in unserer Sinnenwelt möglich, dieses kann nur durch sämtliche Sinne verrichtet werden, und folglich ist auch alle Erkenntniß des Menschen nur durch diese irdische Region gänzlich eingeschlossen. Außerhalb derselben könnt ihr, wie gesagt, nur sehen, und nicht einmal recht sehen, sondern nur halb; nur gebrochne Strahlen und dünne Bilder drücken sich auf der Oberfläche eueres Auges ab, ohne erfahren zu können, was diese Zeichen eigentlich bezeichnen, indem ihr von allen eueren übrigen Sinnen bey dieser leeren Operation des Schauens keinen Gebrauch machen könnt. Ihr könnt euch aus euerem kleinen Sinnenkrais dabey nicht entfernen, und euch etwa weiter und tiefer in die Welt hineinschwingen, um den gesehenen Dingen näher zu

seyn

seyn und zu erforschen, was sie etwa nach ihrer Natur und Beschaffenheit seyn möchten. Ihr könnt am sogenannten Himmel nicht einmal während des Tages, welches doch allein die Zeit für die Geschäfte des Menschen und der Sinne seyn soll, nicht einmal auf dem natürlichen Wege und mit bloßen Augen das sehen, was ihr gewöhnlich zu sehen glaubt; ihr müßt, wider die Ordnung der Natur, des Nachts nach ewig für uns unerkannten Etwassen und leeren Dingesgestalten hingucken, müßt es mit künstlichen Werkzeugen verrichten, und seyd doch nicht im Stande, Erkenntniß, Wissen und Erfahrung euch da zu verschaffen, wohin ihr etwa jene leuchtenden Punkte, die schönen Sternlein des gemeinen Mannes, die flimmernden Dinger, die aus der Luft gucken, wie feurige Augen aus der Nacht — setzen mögt. — Doch wozu dieß? Folgende zwey Bemerkungen vernichten alle Bedenklichkeiten, die man dabey etwa noch haben könnte. Zuerst ist es wohl leicht zu begreifen, daß mit einem einzigen Sinn, z. B. mit dem des Sehens — keine Erkenntniß und keine Erfahrung erworben werden kann, dazu gehören, wo nicht alle, doch mehrere und die vorzüglichern Sinne. Allein wenn mehrere Sinne an dem Erwerb unserer Erkenntniß Theil nehmen müssen: so ist dieß nicht anders möglich, als daß die Dinge, von welchen jene Erkenntniß gilt, in unserm Menschenkrais, in unserer Sinnenwelt, auf unserm Planeten sich befinden; in welchem Fall erst die Menschen mittelbar oder unmittelbar richtige Kundschaft davon einziehen können. Da Sternbilder und alles außer der Erdenregion niemals in dieselbe kommen, niemals Theile der Er-

Erde, niemals Gegenstände unserer Sinne werden: so sind wir auch nicht fähig, jemals eine Erkenntniß uns von jenen blos geschauten Etwassen zu verschaffen; und folglich ist alle unsere Erfahrung auf unsern irdischen Sinnenkrais eingeschränkt. —

Man wird hier nicht die Gegenerinnerung zu machen sich beykommen lassen, „daß es auf unserer Erde Leute giebt, die nicht alle und nur einige Sinne haben, indem sie z. B. blind, taub u. s. w. sind, und doch solche Kenntniß von den Dingen besitzen, als wenn ihnen kein Sinn mangelte, und daß also nicht alle, oder die mehrern Sinne erforderlich seyen, um sich Einsicht von Gegenständen zu erwerben.“ — Dergleichen unvollständige und verhunzte Geschöpfe haben doch immer noch einige Sinne, vermittelst welchen sie von den Dingen ihrer Welt Notiz nehmen können; sie haben ja Hände und Gefühl u. s. w. und können sich dadurch Vorstellungen von Gegenständen machen. Ueberdieß erhalten sie ja alle ihre anderweitigen Kenntnisse, theils vollständiger und richtiger, theils erweiterter und ausgedehnter, von Menschen in ihrer Mitte, welche alle Sinne haben, und welche ihnen die damit gemachten Erfahrungen mittheilen; so daß sie also mittelbar alle menschliche Erfahrung benutzen und alle menschliche Erkenntniß erhalten können. Dieß alles fällt aber gänzlich dahin, sobald die Rede von Dingen ist, die jenseit der menschlichen Region beziehungslos für uns da liegen. —

Zweytens ist von unserer Welt entlehnte und durch die analogisirende Phantasie auf jene gesehenen

Et-

Etwasse übergekauckelte Erkenntniß, wodurch man sie so gern zu diesen oder jenen Dingen, die ein wenig verschiedener und besser als unser Erdkörper in allen seinen Theilen etwan ausfallen, machen und erträumen möchte, noch keine Erkenntniß von jenen blos gesehenen Dingen außer dem Gebieth menschlicher Sinne. Denn das will ich gerade wissen, ob es so dort aussieht, ob es diese Dinge, für welche ihr sie betrachtet, sind und seyn können, wenn nicht auf einmal ein einfältiges und lächerliches Einerley und kindisches Spielwerk herauskommen soll. Ihr wißt — nur das von jenen Objecten, was ihr in Gedanken von der Erde auf sie übergesetzt habt; welches aber immer und ewig bloße Erkenntniß bleibt, und wenn ihr sie mit der Phantasie Dingen in der äußersten Ewigkeit — anpaßt. — Anderswohin verpflanzte Coloniekenntniß ist aber noch keine von der Sphäre, wohin man sie verpflanzt hat, sondern immer nur von der, wovon sie hergekommen ist. — Es ist ein gewöhnliches Phänomen in der Menschenwelt, daß sie ihre Begriffe, Vorstellungen und Kenntnisse und Ideen im ganzen Weltall herum verpflanzen, daß sie mit ihrer componirenden und decomponirenden Phantasie alles vermenschlichen und verirdischen, daß sie überall in Gedanken nur solche Welten — nur solche Wesen — nur solche Dinge —, so wie sie unserm Planeten mit dem, was darauf ist, etwa mehr oder weniger ähnlich sind, schöpferisch und erfindungsreich antreffen. Unsere Erde ist die Originalwelt, und alle Sternpunkte am Himmel müssen unstreitig in naher Aehnlichkeit mit derselben stehen! Die Menschen sind die Originalwesen im Weltall, und alle an-

andere Geschöpfe, womit man alle blos schwach zu sehenden Punkte im Luftraum bevölkert seyn läßt, sind nur Copien von ihnen, sind nur nach ihnen gemessen und nur ein wenig anders modifizirt! — Wenn man was sieht — ach! das wird wohl so seyn, wie das dort! — Wenn man Kräfte und Wirkungen personifizirt, und Götter und Geister erdenkt — ach! die werden wohl so und so seyn, diese oder jene Eigenschaften — — an sich haben! — Wenn man sich Zukunft und Ewigkeit oder Seeligkeit vergegenwärtigt in der Phantasie, und sie nach unserer Zeit und Gegenwart modelt — ach! die wird, die muß so seyn — da muß es dieß — jenes — das — geben! — — Träumende Menschheit! du hast freylich keinen andern Maaßstab für alle andere mögliche und denkbare Welten, als deine Welt; keinen andern Maaßstab für alle andere Wesen, als dich selbst; keinen andern Maaßstab für andere Dinge, als die Objecte deiner Erfahrungsrevier! — Allein das ärgerlichste und albernste bey der Sache ist, daß man sich täuscht und fast absichtlich selbst betrügt, indem man wähnt, daß diese Erkenntniß von andern Welten und Wesen und Dingen und Zeitenzukunft wirklich sey, da man dieß alles doch erst nach unserer Welt und uns phantastisch gebildet, und unsere Erfahrungserkenntniß auf diese gemachten Schimären übergepflanzt hat. Wenn man nur aufrichtig wäre, und es frey gestünde, daß dieß alles in unserer Phantasie seinen Sitz hat, daß dieß lauter Metamorphosen und anders gefärbte Modificationen einer und derselben Sache, eines und desselben Erkenntnisses seyen u s. w. — Wir sollen ja von andern etwanigen

Welten nichts wissen; von andern so gedachten Götter- oder Geisterwesen nichts wissen; von andern Dingen nichts wissen, da unsere Erde in jeder Rücksicht volle Genüge und Befriedigung für Geist — und Körper uns gewährt, und da schlechterdings gar keine Möglichkeit abzusehen ist, wie wir nur noch etwas außer unserer Erde erkennen und wissen und erfahren könnten. —

Es ist ein gänzlicher Unterschied zwischen Gaukeleyen und Malereyen der Phantasie und zwischen sinnlicher Erfahrungserkenntniß; und alles, was nicht letztere ist und zu ihr gehört, ist täuschende, nachcopirende Hexerey. Phantasien über unsere Sinnenerkenntniß sind darum noch keine neuen Erkenntnisse von neuen Objecten, die wir nicht mit unsern Sinnen empfinden können; sondern sie sind und bleiben dichtende Spielereyen, sind leere Einbildungen, sind grundlose Vermuthungen, sind unseelige Grübeleyen; mag man meinetwegen einen Gott — einen ewigen Moralitätszustand — eine erhabene Freyheit — in Ketten und Banden der Natur und ihrer eisernen Gesetze — oder was noch ausbrüten wollen. — Wir wissen nur das, was in unserm Sinnenreich liegt, und können nur phantasiren und dichten über — und nach den Vorstellungen und Kenntnissen, welche von sinnlichen Objecten zu unserm Bewußtseyn gekommen sind. Alles andere ist Täuschung, ist Lug und Trug und verführerisches Gauckelwerk. — Wovon keine Empfindungen und Anschauungen uns zu Theil werden können, davon wissen wir auch nicht das mindeste; denn jene sind die einzigen Bedingungen, unter welchen

für uns Menschen irgend Erkenntniß möglich werden kann. — Alles, was man außerdem denken — und sich vorstellen will —; das ist blos nach der Analogie gedichtet und geträumt; das ist unserer Welt und der Menschheit entwandt; das gilt blos von diesen Phantasie-transplantationen in so fern, in wie fern sie selber von unserer Erde und unserer Erkenntniß von ihr als Colonialerscheinungen ausgegangen sind. — Alles, was weniger als Erkenntniß ist, das ist eben darum keine Erkenntniß, eben weil wir keine Objecte erkennen, und dadurch Empfindungen, Vorstellungen von ihnen überkommen, wie dieß mit allen metaphysischen Dingen — oder vielmehr Schimären — der Fall ist. Ueber unserer Sinnenwelt draußen giebt's keine erkennbaren Gegenstände mehr für uns, und folglich auch keine reellen Anschauungen und Eindrücke, und auch keine Vorstellungen und Begriffe von ihnen, und auch keine Erkenntniß von ihnen. Wo die Bedingungen zu einer Sache fehlen, da kann auch diese nicht weiter zu Stande kommen. — —

Wenn man unter so bewandten Umständen an die Metaphysik — denkt: so muß man sie wahrhaftig für das allerlächerlichste und komischste Fratzending halten. Oder vielmehr kann auch ein vernünftiger Mann von diesem Pöbelpopanz sprechen? Das bloße Wort *Metaphysik* enthält ja einen förmlichen Widerspruch, und *hölzernes Wasser* klingt eben so schön, als Metaphysik. Wie dieses Finsternißidol mit gelehrten Schulwörtern eingefaßt sich in die Zonen der *Wissenschaften* und der menschlichen Erkenntnisse hat ein-

 schlei-

schleichen können, und wie es noch darin sein Zauberwesen treiben kann — das ist freylich äußerst wunderbar und bedenklich. Man verjage doch dieses Gespennst endlich einmal aus dem Tempel des menschlichen Wissens, und verbanne es in die weissagenden Orakelhöhlen des Alterthums, in die Steinklüfte des mystischen Jerusalems, wo prophetische Metaphysik erquickende Seelenspeise war, um ruhig und gläubig herumzuträumen im finstern Glaubensbezirk, dem nur schwache Lichtfunken hie und da Schattendämmerung gaben. —

Alles fängt bey dem Menschen mit Sinneseindrücken und Empfindungen an, er kann nicht weiter gehen, als seine Sinne, und wo ihn diese verlassen, da kann er zwar phantasiren und analogisiren nach seinen anderweitigen Erkenntnissen, aber schlechterdings nichts mehr erkennen, wissen und erfahren. Und doch eine Metaphysik als Wissenschaft? — Könnte der Mensch von den Dingen, womit sich die Metaphysik beschäftigt, etwas wissen und erfahren, wie von andern Objecten: so fiele ja dieser wahnwitzige Ausdruck, den man länger nachzubrauchen sich einmal schämen sollte — von selbst weg, indem da keine Metaphysik, als vielmehr gewöhnliche Physik überall wäre, die zu unserer Erkennensregion gehörte. Kann man aber nichts von jenen übernatürlichen Dingen wissen und erfahren: so sind sie ja eben darum auch nichts für uns, und wir können ihnen nirgends eine Stelle anweisen, weder in der Physik; denn da sind sie nicht; noch in der Metaphysik; denn von dieser wissen wir nichts; und es kann auch nirgends ein Etwasnichts, oder ein Zwitterding

von

von Etwas und Nichts geben; unsere Vernunft müßte denn einer Wünschelruthe gleichen, die nach Ideen in leeren Finsternißräumen hinschlägt, da sie doch blos innerhalb der nassen Gehirnschaalen zu Hause sind. — Will man aber doch die Metaphysik, diese Zerstörerinn aller Vernunft, dieses spuckende Irrlicht in unserer Welt, nicht fahren lassen: so nenne man sie wenigstens die Nichtswissenschaft: so hat sie doch einen verständlichen und ihr ganz und gar angemessenen Namen. Da unsere meisten Wissenschaften sich auf unsere Sinnenwelt, auf unsere sichtbare Natur beziehen: so ist es vielleicht zur größern Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit der Wissenschaftenreihe nicht ganz uneben, wenn wir auch eine darunter haben, die sich mit der unsichtbaren Uebernatur, mit dem leeren Raum jenseits der Anschauungen scientifisch abgiebt. Ferner da man sich doch gewöhnlich immer mehr mit Etwas, mit wirklichen Dingen beschäftigt und muß: so ist es vielleicht für viele Leute wieder nicht undienlich, wenn sie zur Abwechselung in ihren Arbeiten öfters mit Nichts sich etwas zu thun machen und in der hohlen Luft grübelnd und speculirend und spinnewebend herumpromeniren. — Zwey Vortheile, die immer nicht ganz unbedeutend sind, so daß man der Nichtswissenschaft allenfalls zu Gunsten noch ein Wort reden kann. —

Der Mensch kann über den Grenzen seiner Erfahrungssphäre nur phantasiren, nur analogisiren nach dem, was er empfunden und sonst erkannt hat; er läßt alles ungefähr mit der Erde ähnlichen Körpern, mit

glänzenden Sonnensystemen, wofür er die leuchtenden Dinge im hellen Luftraum, weil er weiter nichts anders weiß —, ansieht, anfüllen und ausschmücken, und bildet sich durch Hülfe seiner nachäffenden Phantasie die Idee von einem Weltall, von einem unermeßlichen Körpersystem. Der Mensch kennt keine andern und vollkommnern Wesen, als die Menschen; er hat in seiner Sphäre den Begriff von Ursache und Wirkung, von Grund und Folge, von Entstehung und Fortgang u. s. w. durch viele sinnliche Erscheinungen, die diese Vorstellungen gleichsam ausäußern, aufgefaßt —; und nun metamorphosirt er sich nach dem Menschen in Abstracto — ein großes — erhabenes — heiliges — gütiges — allmächtiges — weises — ewiges — gerechtes Wesen, und läßt von diesem richtig sein gedachtes All erschaffen und hervorbringen und erhalten, so wie dieß auf unserer Erde im Kleinen der ununterbrochene Fall ist. — Der Mensch weiß von keinem Leben, als von seinem Leben, von keiner Zeit, als von seiner Zeit, von keinem Zustand, als von seinem irdischen; er hat überdieß durch allmählige Uebergänge die Idee von einer Seele, von einem einfachen, himmlischen Geist im Menschen drinnen sich gemalt; und nun läßt er in der Phantasie nach diesem Leben ein neues und seeliges, nach der Gegenwart und Zukunft, eine Ewigkeit, und nach dieser zeitlichen Vergänglichkeit Unsterblichkeit und grenzenlose Fortdauer beginnen. — Der Mensch will mehr seyn, als er ist und als er selbst fühlt, er will weit, weit über alle Thiere erhaben seyn, will nicht mit den Instincten laufen, wie jene unvernünftigen Geschöpfe, will nicht blos am Seile der Natur und ihrer

nö-

nöthigenden Gesetze hängen, sondern will sich auch frey durch seine eigene, kalte Vernunft anbewegen und zu seinem Thun und Lassen bestimmen; er will Belohnungen von einem reinen Tugendrichter in der süßen Hoffnung sich zusichern, die, glaubt er, nicht Statt finden könnten, wenn der Mensch, überall der Natur unterworfen, von ihr fortdauernd geleitet würde u. s. w. — Er entwirft sich nach diesen sinnlichen Vorstellungen eine Idee von menschlicher Vernunftfreyheit und gutanstehender Moralität —; er glaubt nun wunder wie — was er weiß — und was für Ansichten und Begriffe und erhabene Erzweisheit er sich von der Menschheit, von Zukunft und Ewigkeit, von einem Gott, von Freyheit und Moralität u. s. w. angeschafft habe — und weiß nichts — und erkennt nichts — und empfindet nichts, und ist leer; nicht darum, weil er es etwa nicht recht gemacht hat, weil er und andere nur davon nichts wissen, sondern weil Niemand hier das allermindeste zu wissen im Stande ist. — Und doch eine Metaphysik? Und doch eine Wissenschaft von diesen bloßen Ideen, von über alle Wirklichkeit hinausphantasirten Vorstellungen des menschlichen Erdenwissens? Allen diesen Ideen liegt ja keine ihnen entsprechende Objectivität zum Grunde, sie sind gehaltlos und blos und lediglich nach unserer sinnlichen Erfahrungserkenntniß entworfen, sie sind nichts, als Phantasien über unsere Erde und ihre Erscheinungen. Wir wissen also weder von diesen selbst gemachten Producten, noch von den transhorizontalischen Regionen, wohin wir sie verpflanzen wollen —, das allermindeste; indem die Erkenntniß, die dabey unterliegt, blos irdische Erkennt-

niß ist, die bekanntlich von metaphysischen Dingen nichts enthält. —

Auch nicht die kleinste Möglichkeit zeigt sich mir, wie man von subjectiven Ideen, die blos in uns existiren, die wir selber zur idealen Existenz gebracht haben, etwas wissen und sagen könne, wie von realen und objectiven Gegenständen; nur phantasirt kann darüber werden, so wie sie auch bloßen Phantasien ihren fixirten Sitz im Gehirn zu verdanken haben. — Und doch noch Metaphysik? Verlaß die Welt, du Gaukeltheorie der vier Nichts!

Sollte man damit nicht zufrieden seyn: so müßt' ich mich schon entschließen, die Geschichte jener Ideen zu schreiben, ihren Ursprung zu zeigen, ihre Fortbildungen und Modificationen und mancherley seltsamen Schicksale, die sie in den Schädeln der Menschen, zumal bey verschiedenen Religionssystemen, in verschiedenen Welttheilen, unter den oder jenen Völkern — erlitten haben, darzustellen, und psychologisch und historisch ihnen Spur für Spur nachzuschleichen u. s. w. Dann dürfte wohl noch etwas deutlicher erhellen, daß es bloße menschliche Geschöpfe sind, die alles, was sie sind und haben und geworden sind, von den gutmüthigen, hoffnungsvollen und allgläubigen Sterblichen empfangen haben. — —

Allein hierbey muß ich ernsthaft erinnern, daß alles bisher Gesagte nur gegen das dumme Vorgeben, etwas von diesen Dingen zu wissen und zu erkennen, gerichtet ist, aber gar nicht gegen den Glauben, gegen die sogenannte Religion der Menschen.

schen. Mag man immer diese Dinge glauben und an sie glauben, wie man will; das liegt hier ganz außer meinem Weg; ich will Niemand seinen Glauben und seine Religion wegdemonstriren, Niemand ärgern, Niemand Scrupel und Zweifel ins Gehirn setzen: daran denk' ich nicht, dieß kümmert mich gar nichts. — Glaube und Religion beruhen auf dem Menschen selber; und daher ist nicht einmal jemand im Stande, sie wegzuraisonniren und zu untergraben; dieß müßte jeder selbst thun, welches ihm anheim gestellet bleibt. Glaube liegt weit weg von dem Felde der Philosophie, sie befaßt sich nicht mit ihm, und läßt ihn unangetastet zur Seiten liegen. Ich hab' es blos mit dem nichtigen übersinnlichen — Wissen zu thun, und mit weiter nichts; wie jeder selbst sich überzeugen kann. — Dieser Zusatz wird nur der eifrigen Zeterschreyer, der jüdischen Sphärzeloten, der hämischen Consequenzzeiher, der orthodoxen Eisenbeißer, der eingepanzerten Systemträger, der murrenden Gewohnheitsmeister und aller andern Leute wegen gemacht, die in den meisten Dingen klein, aber groß in der Furcht sind! Er wäre sonst gar nicht nöthig gewesen, weil auch nicht einmal auf Glauben und Religion leise angespielt wird. — Ueberdieß ist diese Schrift mehr polemisch und hat es zunächst nur mit Kant und einigen Hauptsätzen seiner Philosophie zu thun; es steht also nicht zu erwarten, daß sie sich in die ungelehrten Stände verirren werde, die sie auch nicht ganz verstehen, ungeachtet ihrer populären Abfassung, indem ihnen die wahren Standorte und Punkte des Streits entgehen. — —

Alles, was sich aus jenen Ideen als wahr und richtig ausscheiden läßt, ist folgendes:

„Unsere Erde hat einen Grund, eine Ursache, von welcher sie als Wirkung herrührt, und zwar darum, weil jeder einzelne Theil derselben immer seine Ursache hat, und so muß dieß auch der Fall mit dem Erdganzen seyn, indem es von allen Theilen gilt. Was diese Ursache nun weiter ist, die man nennen mag, wie man will, ob selbst wieder ein anderer Weltkörper, oder ein mächtiges Wesen u. s. w. das läßt sich alles nicht wissen und nicht entscheiden. — Diese Erde dauert fort, wie sie ist, indem sich gar kein Grund erdenken läßt, warum sie irgend jemals nicht mehr seyn soll, da sie itzt ist; das, was wirklich ist, kann nicht vernichtet werden, das lehrt uns alle Erfahrung und die Einrichtung unserer Welt. Die Erde ist fortdauernd, folglich auch die Menschen, die Thiere und andere Dinge; aber was es mit dieser menschlichen Fortdauer, die man benennen kann, wie's gutdünkt, eigentlich eine Bewandniß habe, das kann kein Sterblicher sagen. Wir wissen nur, daß wir leben, itzt — eine Zeit lang leben; von unserer vorigen Existenz, indem wir alle schon Theilchen der Erde waren — und der folgenden Existenz, indem nichts aus diesem Planeten hinauskann, was einmal da ist, und nichts darauf vernichtet — wird, ist uns alle Kundschaft unmöglich und alles Erforschen vergeblich. —“

Dieß ist aber, wie jeder von selbst bemerkt, keine Metaphysik, sondern Physik; dieß ist nicht übersinnliche, sondern sinnliche Erkenntniß; an der auch gar nichts

nichts gelegen ist, indem sie blos an den Enden unserer Erfahrungserkenntniß noch zum Vorschein tritt. Man könnte auch diese den Metaphysikern noch vermachen, die vielleicht eine neue Theorie daraus formen, und vermittelst derselben den Himmel und seine Idole und ihre fernen Ewigkeiten moralischer Soldzeiten näher zur Erde und Gegenwart herbeyziehen. — Die Erde als Erde genommen, wie sie ist, und die Gegenwart betrachtet und genossen, wie sie ist, und nicht nach Zukunft und Fortdauer gegrübelt, und nicht nach Erdentstehung und ursachlichem Anfang derselben herumgesucht: dieß ist das natürlichste, und eben darum auch das beste und vernünftigste, wenn anders die Natur von Vernunft etwas weiß —! — —

Himmel — Hölle — Tod — und Verdammniß! wird mancher schreyen, wenn der Mensch weiter nichts weiß, als sich und seine kleine Erde, wenn ihm jene herrlichen Regionen, wo die Vernunft bisher so schön glänzte —, abgeschnitten werden, da entgeht ihm vieles, da wird ja sein Geist flügellahm gemacht und seiner Phantasie die Schwingen weggeschnitten, und sein Verstand verengt und seine Vernunft zerstört u. s. w.! Nichts von allem dem. Die Metaphysik zerstört wohl die Vernunft und verdirbt sie; aber der consequente Empirismus kann dieß nicht thun: dieser gründet sich ja recht eigentlich auf die Natur und die wahre Zweckmäßigkeit der Vernunft. — Ueberhaupt paßt dieß nicht hieher; denn die Phantasie in ihren verworrenen, dunkelgrauen Traumlöchern zu stören, und ihre luftleichten Webereyen mit dem rechten Namen zu benennen,

nen, das heißt wohl alles in der Welt eher, als die Vernunft der Menschen beeinträchtigen und zerrütten, da sie gar nicht mit ins Spiel kommt. — —

Um die Unnützheit und gänzliche Entbehrlichkeit der Metaphysik ganz kurz zu beweisen, muß noch folgendes gefragt und erinnert werden: —

„Könnte die ganze Kenntniß des Welt-„alls, die Kenntniß aller Gegenstände „der Metaphysik, dazu nützen und bey-„tragen, daß der Mensch auf Erden „mehr als Mensch seyn, anders als „Mensch leben und handeln könnte?“

Ja oder nein! Ja — Dieß beweise man. Nein — Wozu also eine solche Allkenntniß, wozu die Metaphysik? Kann der Mensch aus seiner Erde hinausgehen? Kann ihm die Kenntniß von Millionen Himmelskörpern etwas helfen? Kann er mehr Welt in seinen Planeten hereinziehen und mehr Schöpfung benutzen? Kann er mehr als Mensch seyn, anders als Mensch handeln, anders als die Beschaffenheit dieses Planeten, seine eigene Natur und die Verbindungen, worin er mit Dingen und andern Menschen steht, es hergeben? Dieß alles ist nicht möglich. Unser Planet dreht sich um seine Gesetze; alle Dinge richten sich nach ihrer Einrichtung, nach ihrem genau für alles berechneten Wesen, alle Menschen folgen ihrer Natur, sie mag freylich verdorben oder unverdorben, geschwächt oder stark seyn u. s. w., und indem sie dieß thun, indem sie sich selbst unterworfen sind, sind sie eben dadurch, als Theile

des Ganzen, der Natur völlig unterthänig, und thun, was sie müssen und wollen, was sie müssen. — — Man hat von jeher gesagt und auch in unsern Zeiten, daß der Mensch durch die Metaphysik und durch seine Begriffe von Gott — Unsterblichkeit — Freyheit u. s. w. einen großen Zuwachs gleichsam erhalte, daß dieß alles vom größten Einfluß auf ihn und sein Wohl und seine Ruhe und seine Glückseeligkeit u. s. w. sey. Man hat sogar gesagt — was sagt man nicht immer, — daß, wenn z. B. der Mensch gewiß wüßte, daß es keinen Gott — keine Unsterblichkeit und Fortdauer nach dem Tode gebe, der Mensch itzt ganz anders leben müßte, als er lebt, da er vom Gegentheil herzlich überzeugt ist! — Das laß' ich mir auch was gesagt seyn! Der Mensch kann also auf zwey — und mehrerley Art leben; entweder so, wenn es eine Metaphysik giebt, d. h. wenn die Dinge wahr sind, die er sich selbst gemacht hat und die er glaubt —; oder so, wenn es keine Metaphysik giebt, wenn kein allmächtiger und kein allreicher Gott existirt, der Stipendia und Belohnungen seinen Tugendhaften auf Erden ohne Maaß und Ende zuwirft, der seinen irdischen Lieben und Getreuen ihr Singen, Beten, Creutzen, Verehren, Glauben, Frommseyn u. s. w. millionfältig ersetzt und vergütet! So sind die Menschen! So ihre Tugend! — Wenn keine ewige Seeligkeit für sie angerichtet wird: so wollen sie lieber anders leben; wollen vermuthlich rebelliren, ihren Planeten überklettern, und weniger oder mehr werden, als sie bisher waren! — Mir wird übel — ich möchte vor Unwillen vergehen und jedes geschriebene

Wort

Wort verwünschen. — Kann und soll denn der Mensch anders als Mensch leben? Er ist ja Mensch, er ist ja dieses bestimmte Wesen mit den oder jenen Eigenschaften —: so lebe er doch so, wie es seine Natur und seine Erde mit sich bringen; so sey doch der Mensch Mensch, und kein zweydeutiges, elendes, häßliches Thiergeschöpf. — Was braucht er denn zu hoffen, zu wünschen, zu erträumen, zu metaphysiciren? Er ist ja Mensch, und ihm muß schlechterdings alles werden, was in allen Ewigkeiten den Menschen zugemessen ist. Was braucht er denn herumzuglauben und nach Hoffnungen und fernen Glanzaussichten herumzuächzen; was will er sich denn Glückseeligkeit von Göttern und Himmeln wurmartig erbetteln und erkriechen? Es muß ihm wohlgehen, er mag sich befinden, wo er will, auf Erden, oder zunächst an der rechten Seite seiner Gottheit, wenn er Mensch ist, als dieser lebt und handelt. Alles Uebersinnliche und Außerirdische ist ihm itzt völlig überflüßig, es hilft ihm nichts und darf ihn auch nicht im mindesten bey seinem gegenwärtigen Leben und Handeln bestimmen, sonst wäre er ein verworfenes Lohngeschöpf, das im Stande wäre, eine Hyäne, oder ein Wolf zu werden, wenn es wüßte, daß nach diesem Leben alles für ihn aufhörte.—

O! wie der Mensch, der wahre Mensch erhaben spricht, wie man es ihm ansieht und anhört, daß er Mensch ist:

„Es giebt einen Gott —!
„Sey es; ich bin Mensch!

„Es giebt keinen Gott —!

„Sey es; mir entgeht nichts, als was ich nicht weiß, „als nichts; menschlich lebend genieß ich das Leben „und mich, athme ich mit Lust und Frohgefühl, bis „ich vergehe. —

„Es giebt eine ewige Seeligkeit, einen „beglücktern Zustand nach diesem „irdischen! —

„Auch dieß sey: ich folge meiner rein erhaltenen „Natur, richte mich nach den Gesetzen meines Wesens. „Ist da kein Ende, wo ich aufhöre, geht das Leben „anderswo anders fort: so werd' ich da auch als höhe„res Geschöpf leben können, da Mensch zu seyn hier „in dieser Welt mein Alles war. —

„Es giebt kein Leben nach diesem, kei„ne Fortdauer nach dieser Erden„existenz, mit dem Tode hört alles „für den Menschen auf —!

„Was kümmert mich das? Ich bin Mensch —. „Hab' ich was erwartet? Weiß ich was nach diesem „Leben? Kann ich mehr als Nichts verlieren? Ich „habe hier gelebt, habe hier genossen, war für dieses „Leben, und das ist für mich und diesen Körper genug. „Ein anderer Körper, ein anderes Wesen, ein anderes „Leben, das hat mich nie bekümmert, weil es itzt nichts „für mich ist." —

So kann der Mensch sprechen; denn für ihn ist alles, was für ihn ist und jemals seyn wird, ohne daß er deswegen nöthig hätte zu glauben, zu phantasiren,

zu hoffen, wünschen, speculiren u. s. w. Er zwingt alles, ihn menschlich zu behandeln, da er menschlich handelt; er weiß gar von keiner Furcht — denn vor was könnte er sich nur fürchten? Vor Teufel — und Hölle — und Gott — und Zukunft? Diese haben an den Menschen, als solchen, keine Gewalt, und können ihm nichts nehmen und geben. Er entspricht überdieß seinem Zweck, warum er da ist, thut seiner Natur Genüge; und so muß Gott, ob er gleich nichts davon weiß, ihn beglücken, und seelige Zukunft, ob sie ihm gleich hier nichts ist, ihn erwarten. —

Der Verf. setzt voraus, daß er keinen Romanlesern in die Hände fällt, die allen erhabenen Sinn mit ihrem zu Schanden gefütterten Bücherverstand mishandeln, und nur die Wörter eines Buchs laut oder leise mit zappelnden Gesichtsmuskeln übergucken; sondern daß er von denkenden, verständigen und vorurtheillos urtheilenden Männern gelesen wird, die den Geist seiner Behauptungen aufzufassen im Stande sind, welches auch in der That nicht schwer ist. —

Der Mensch muß als Mensch handeln, das muß er sich gar nicht verdanken lassen wollen, weder vom Himmel, noch von Gott; er muß nach seiner Vernunft und nach seinen Erdenzwecken leben, er darf von den Vorschriften der Natur und dem allgemeinen Gefühl der Menschheit nicht abweichen; er soll und muß sich auf Erden und in seiner ganzen Existenz wohl befinden, und er kann es, wenn er will, wenn er ordentlicher Mensch zu seyn strebt. Ich zähle jeden zu

den

den niedern Waldthieren, der nicht als Mensch handelt; und jeder muß im Grunde vertilgt, oder zu Bären und Tygern in Wüsteneyen hingepeitscht werden, der die Gesetze der Menschheit und der Vernunft hintansetzt, und wie ein grausames, reissendes Wuththier handelt, er mag seyn und heißen, was — und wie er wolle. Mensch sey Mensch und handle als solcher, ist das erste und letzte Geboth, das über die ganze Erdenwelt unaufhörlich, wie ein flammender Bliß am Unglück drohenden Donnerhimmel — hinwegleuchten muß. Hinweg mit allen Unmenschen! die nur alles Wohl und Heil auf diesem Planeten verwüsten und zerstören! — Die meisten Menschen sind aber schlaffe, träge, entkräftete, durch Arbeit und Last niedergehaltene Geschöpfe, sie lassen sich ihre Glückseeligkeit und alles hinwegstehlen, sie lassen sich dieses Erdenleben verbittern und verkümmern, und stürzen sich in einen Strudel von Sorgen und Bekümmernissen und Hoffnungen und Bedürfnissen u. d. g. — Nun soll die Gottheit alles wiederbringen, der Himmel alles ersetzen; nun klagen und winseln sie ihren Göttern die Ohren voll, nun sind sie miszufrieden mit der Erde und ihrem irdischen, schlechten Leben, und wollen sich ein besseres, ein seeliges, ein ruhevolles erbetteln und erwinseln und erhoffen. Geht! ihr Thoren! Man ärgert sich bitter, wenn man das gewöhnliche Thun und Lassen der Menschen beobachtet; Qual und Angst durchzuckt öfters meine Glieder, wenn ich in stiller Einsamkeit über die Menschen und ihren Zustand nachdenke. Laßt euch nicht wie Thiere behandeln; ihr dürft keine Hetzhunde und Handmittel für die Zwecke anderer seyn;

genießt selbst euer Leben und die Früchte euerer Thätigkeit, die nur mäßig seyn soll; und behauptet standhaft euere Glückseeligkeit, die ihr euch auf Erden so groß machen müßt, als ihr es nur vermögt. — Alles kann ich ertragen, nur keine wilden Thiere in Menschenform, nur keine Narren, die das in der Zukunft ängstlich wiedersuchen, was sie sich in der Gegenwart haben wegnehmen lassen! — Doch was ließe sich hier nicht alles sagen? Ganze Bücher voll. Dieß sind nur einzelne Trümmer und Stücke von ganzen Ansichten und Betrachtungen über die Menschheit und ihr Leben und ihre Schicksale und ihre Phantasien. —

Es ist so immer auch nicht viel gewonnen, zumal bey der gegenwärtigen Beschaffenheit der Menschen und ihrer Verkünstelung und Verdorbenheit; es ist schwer für jeden, wahrer Mensch zu seyn und die unverdorbene, ächte Menschennatur in sich wieder herzustellen; es ist schwer, alle Verbrämungen der Kunst, alles tändelnde Formenwesen, alle überflüßigen Modebedürfnisse, alle zertheilenden und blödenden Vorurtheile — — abzulegen: dazu haben die meisten weder Kraft, noch Muth, noch Entschlossenheit und Sinn und Lust. Es wird ihnen schon sauer, um halbe — und Carricatur — Menschen zu werden; sie ertragen kaum ein paar Gedanken, und nichts schreckt sie mehr, als ihre eigene Vernunft. — Freylich ist es weit leichter, vollständiger und natürlicher Mensch zu seyn, wenn die Menschen dieß gleich von der Kindheit an würden, und wenn ein großer Theil der Menschheit überall mehr der einfachen Natur huldigte, und von den Götzen des

Lu-

Luxus, der Mode, der Pracht, der Verschwendung und der Wißkunst nichts wüßten. Dieß ist aber nicht so; und in seiner Mutter Leib kann man nicht wieder zurückkehren, und nicht weiß werden, wenn man schon Mohr geworden ist. Daher kann man es auch den meisten Menschen eigentlich nicht verdenken, wenn sie solche Menschen bleiben, wie sie sind, und wie ihre Väter und Vorväter waren, und ihre Enkel und Nachkommen noch lange bleiben werden. Der Glaube wird noch lange dem Wissen und der Erfahrung vorgezogen werden, das Nichts in leeren Fernen wird noch lange Wunder thun müssen und mehr gelten, als die ganze Erde vor den Augen, so wie die Metaphysik sich noch lange bey Ehr und Ansehen erhalten und den größten Einfluß auf alle andere Wissenschaften haben wird. Wenige haben Geist und Energie genug, sich auf sich und die Sphäre der Menschheit gänzlich zurückzuziehen und alles rund um die Erde herum für Nichts zu achten, und Gott in Gott, die Zukunft in der Zukunft, und die Unsterblichkeit in der Unsterblichkeit zu lassen. — Dieß sey mehr im Vorbeygehen erinnert. Hier sollte nur ganz kurz dargethan werden, daß sich nirgends Möglichkeit auföffnet, jenseits der Sinne etwas wahrzunehmen und zu empfinden, etwas zu erkennen, etwas zu begreifen, etwas zu wissen und zu erfahren, und daß übersinnliche Begriffe, Vorstellungen und Erkenntnisse nichts mehr gesagt heißt, als übereisernes Eisen, hölzernes Wasser und überirdische Erde. — — —

Was Kant weiter S. 6 - 10 sagt, läßt sich nunmehr leicht als ganz unstatthaft und falsch von der

Hand wegweisen. Wie wunderlich klingt es meinen Ohren, wenn es heißt: gerade in denen Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir, der Wichtigkeit nach —, für weit vorzüglicher, und ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobey wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als daß wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten! — Es giebt ja keine Erkenntnisse über der Sinnenwelt draußen, und wir können nur über die Erfahrung hinaus phantasiren; es muß demnach alles, was Kant metaphysische Erkenntnisse nennt, ein — für allemal unter den Ausdruck von Phantasien und gedichteten Ideen gebracht werden. Es giebt da nichts mehr zu erkennen; was denn? Ideen. Wo sind denn diese — und wie sind sie entstanden? Sie sind in uns und durch uns gemacht; sie haben also ihren Inhalt und ihre Existenz von uns selbst bekommen. Wo ist der Inhalt her, den wir ihnen gegeben haben? Aus der Erfahrung. Erfahrung entsteht aber durch erfahr- und erkennbare Objecte; die Abstractionen und Ideen aus — und nach der Erkenntniß der Sinne können nicht wie Objecte erkannt werden, weil sie keine sind, sondern blos fortgetriebene Dichtungen und Gedanken über die Objectenwelt, wie sie außen ist, und über unsere Begriffs- und Vorstellungswelt, wie sie von innen, oder in

uns

uns ist. — Wichtig könnten uns jene Erkenntnisse — ohnehin nicht seyn, da sie sich auf weit entfernte Dinge bezögen; da sie im Unsichtbaren Nichts, in der Metaphysik wären. Allein es giebt wohl wenige Menschen, die das Entfernte für wichtiger als das Nahe, das Ungewisse für wichtiger als das Gewisse, das Gedachte für wichtiger als das Reellexistirende, die Zukunft für wichtiger als die Gegenwart, den Himmel für wichtiger als die Erde u. s. w. halten; und wenn es auch geschähe: so wäre es darum noch nicht recht, sondern völlig unnatürlich und einfältig. Was hilft itzt Himmel und Freyheit und Unsterblichkeit? Hier ist erst die Erde, die Natur, wozu wir als Theile gehören, und ihre Gesetze; hier kommt erst das Erdenleben, erst die Gegenwart; die Fortdauer kommt von selbst, wenn wir fortdauern: dieß überlasse man doch unserer allerseitigen Erfahrung. Eben so werden wir auch im Verlauf der Ewigkeit, wenn wir größere und erhabenere und vollkommnere Wesen geworden sind, empfinden und erfahren, und ohne Mühe einsehen, ob wir frey sind, oder nicht. Und wenn wir in beständig steigender Vervollkommnerung ganze Sonnensysteme durchwandelt, und einen großen Theil vom Universalstaat des Alls gesehen, und mehr Welt und mehr von ihren Gesetzen und Einrichtungen erkannt haben werden —: dann soll es uns gar leicht seyn, zu entscheiden, ob es einen Gott giebt, oder nicht, der die Welt geschaffen hat und regiert und erhält. Itzt verschone man uns mit dergleichen übersinnlichen Glaubensnotizen und metaphysischen Dichtereyen; die Zeit wird hier Rath schaffen und uns alles am besten lehren. —

Wir sollen ja ewig — ewig — existiren — Nun wohlan! wenn das ist, da wollen wir uns nicht übereilen mit unserer Erkenntniß, da haben wir Zeit in Menge Metaphysik zu machen und zu studieren; da wollen wir dieses Erdenleben und unser Naturgefühl nicht in verwickelten Grübeleyen und verschlungenen Speculationen ausschwitzen; da wird die Zukunft für sich, und jede Sphäre, die uns je tragen wird, für uns hinlänglich sorgen. Itzt müssen wir der Ewigkeit unserer Existenz und unserer himmlischen Vernunft nicht kindisch und neugierig vorgreifen, damit wir hier nicht alles, und im ewigen Leben nichts zu thun und zu speculiren und zu phantasiren haben. —

Können wir jemals Gott, Freyheit, Unsterblichkeit erfahren, oder nicht? Nicht! Nun was wollen wir denn damit: da wissen wir ja ewig nichts von diesen Schimären und Gedankennullen. Ja! Nun so laßt uns auch warten, bis wir sie erfahren, d. h. bis wir uns bereits wieder in einer andern Welt mit unserm gegenwärtigen Selbstbewußtseyn befinden und dem irdischen Tod als Unsterbliche entronnen sind, und bis wir in höhern Regionen von Freyheit und Gott solche Phänomene und Wirkungen gewahr werden, die uns über ihr Daseyn völlig aufklären. — Weg itzt mit diesen Gaukeleyen und extrairdischen Scenen; die Erde beschäftige uns, die Erde, und was darauf ist, sey uns itzt genug! —

„Die Wissenschaft, fährt Kant fort, die es mit Gott, Freyheit und Unsterblichkeit — zu thun hat, heißt

heißt Metaphysik, die immer erst dogmatisch verfährt, ehe sie eine Prüfung über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft zu dieser großen Unternehmung, Metaphysik zu schaffen, angestellt hat, und lieber zuversichtlich ins Zeug hineingreift." — Das ist wahrlich! eine erhabene Wissenschaft, die über Erde und Sinne und Erfahrung im Triumph majestätisch einherprangt! — Nach Kant hat es die Vernunft blos mit reinen und metaphysischen Erkenntnissen zu thun, und ist blos und lediglich durch dieselben sichtbar und vorhanden; wenn demnach die Rede von einem Vermögen oder Unvermögen der Vernunft zur Metaphysik die Rede ist: so muß dieß so viel bedeuten: es soll untersucht werden, ob Vernunft, oder keine Vernunft da ist; denn außerdem wüßt' ich keinen Sinn weiter, der passend wäre. Es sieht aber jeder von selbst ein, daß mit Vernunft nicht untersucht werden kann, ob Vernunft da ist, oder nicht. Dieß ist unmöglich; es kann also jene Prüfung derselben gar nicht angestellt werden. — Die Vorstellungen und Ideen von Gott und Unsterblichkeit und Freyheit waren ja, wie jedermann bekannt ist, von jeher da. Sind sie durch Vernunft hervorgebracht worden, oder nicht? Durch Vernunft. Gut! Was schwatzt man von einem Vermögen oder Unvermögen zu diesen Erkenntnissen —, das man erst kennen und prüfen will? Sie hat ja ihr Vermögen dazu außer allem Zweifel gesetzt und es wirklich ausgewiesen. Nicht durch Vernunft! Durch was denn? — Durch Phantasie —? Oder durch was? Ich weiß nichts weiter. — Wenn man bisher kein Recht zu diesen Erkenntnissen hatte, wenn

die Vernunft keine Anlage, kein Vermögen dazu besitzt, oder vielmehr bisher gar nicht da war, wo nehmt ihr itzt auf einmal die Vernunft her, und wie hat itzt erst euere Vernunft ein solches Vermögen urplötzlich erhalten und zu Tage gelegt — und wie wißt ihr, daß dieß wirklich so ist? Weil ihr's sagt! Weil ihr's glaubt! Weil ihr solche Philosophen seyd! — Es bleibt demnach lächerlich, wenn Kant äußert, daß man eine Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zur Errichtung der Metaphysik anstellen müsse. Man untersucht ja blos das, was man voraussetzt und was da seyn muß, ehe diese Untersuchung vor sich gehen kann, ehe nur der Gedanke von einer solchen Untersuchung ankommt. Durch Wegnahme der Metaphysik soll ja alle Vernunft zerstört und vernichtet werden: sie ist also von diesen höhern, feinern Erkenntnissen abhängig. Nehm' ich diese weg: so ist die Vernunft auch mit weggenommen; sind sie da: so ist sie auch wieder beym Leben — Wie soll nun da in aller Welt geprüft werden können, ob Metaphysik durch Vernunft möglich ist oder nicht? Welche Spielerey! welche Wortkrämerey! — Es ist aber in unsern Zeiten einmal Mode geworden, daß Leute Untersuchungen über ihre eigene Möglichkeit, und über die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Dinge tief — gar sehr — tiefsinnige Untersuchungen anstellen, da doch die Wirklichkeit dieser Dinge sie erst in den Stand setzt, ihre großen Geisteraugen aufsperren und Untersuchungen anstellen zu können. Nichts ist abgeschmackter, als über das Mögliche zu brüten mit verbloßtem Speculirschädel, wovon Wirklichkeit da ist, und wovon

wir

wir selbst wissen, wie es entsteht und wirklich wird. Wir selbst und alle andere Dinge setzen ihre Möglichkeit schon voraus. Man bleibe doch bey der Wirklichkeit, und lasse das Mögliche in der Möglichkeit; denn dergleichen Luftfigurationen helfen nicht das allermindeste, da die mögliche Welt, zu geschweigen, daß sie erst von der wirklichen in Gedanken ausgeflossen ist, auch nicht den allerkleinsten Einfluß auf dieselbe hat. Ueberdieß sind dergleichen subtile Denkmachinationen gar nichts besonderes und schweres, da es bekannt ist, was selbst der gemeinste Mann in diesem Fach der Phantasie — prästiren kann, sobald er nur nicht zu sehr mit Sorgen und Arbeiten überlastet ist, und einen freyern Spielraum für sein Leben und Faseln besitzt.

Doch wir lassen Kant weiter reden:

„Es scheint zwar natürlich, daß, sobald man den Boden der Erfahrung verlassen hat, man doch nicht mit Erkenntnissen, die man besitzt, ohne zu wissen, woher —, und auf den Credit der Grundsätze, deren Ursprung man nicht kennt —, sofort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen vorher versichert zu seyn, daß man also vielmehr die Frage vorlängst werde aufgeworfen haben, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth sie haben mögen.“—

Sind auch Erkenntnisse, als solche, nur denkbar, von denen man nicht weiß, woher man sie hat — worauf sie sich beziehen — wovon sie Erkenntnisse sind?

Dieß ist nicht möglich: Erkenntniß erfordert Erkennung von einem Menschen, der etwas erkennt; aber eben indem er etwas erkennt und eine Erkenntniß sich von der Anschauung und Bekanntschaft eines Dinges bildet, weiß er zugleich auch, woher ihm diese Erkenntniß kam und wie sie beschaffen ist, und es kann gar keine Erkenntniß bey ihm Statt finden, ohne daß er dieß weiß. — Eben so ist's, wenn von Grundsätzen gesprochen wird, deren Ursprung man nicht kennt: ohne Kenntniß dieses Ursprungs können sie gar keine Grundsätze seyn, gar nicht verstanden werden, kann man gar nicht wissen, was es für Grundsätze sind, worauf sie gehen, was sie bedingen und begründen sollen u. s. w.; weiß ich aber dieß: so ist mir auch dadurch ihr Ursprung gegeben. — Ueberdieß sind ja Grundsätze keine Dinge in der Feenwelt, keine Schatten in der Metaphysik, die den dunklen Flecken mitten in der Sonne gleichen; sie sind nicht objectiv gegeben, so daß man etwa von ihnen, als von geheimnißvollen Dingen, den Ursprung nicht zu enträthseln vermöchte, sondern sie sind ja alle in uns, sie hängen von uns ab, sie werden von uns erzeugt. Nun werden wir doch wohl wissen, was wir erzeugt haben und mit wem; sonst wüßten wir kaum mehr, daß wir selbst existirten und was wir wären. — Grundsätze setzen ja schon Vorstellungen, Begriffe, Sätze, Erkenntnisse voraus, wofür sie als Grundsätze gelten; denn sie sind nicht Grundsätze, wiefern noch nichts da ist, wiefern sie erst etwas begründen sollen, sondern wiefern sie schon Sätze begründen und unter sich fassen, wiefern schon etwas da ist, worauf sie sich als Hauptsätze, als allgemeine Begriffe beziehen. —

Man

Man hatte also bisher Erkenntnisse und Grundsätze in und von der Metaphysik, oder nicht: hatte man dergleichen: so kannte man sie auch nach ihrem Ursprung; hatte man sie aber nicht: nun so fällt freylich mit ihnen auch ihr Ursprung dahin. Beydes muß Kant beweisen, ehe er hier weiter gehen kann. — Hatte man bisher die rechten Erkenntnisse und Grundsätze, welche zur Metaphysik erforderlich sind: so kannte man folglich auch ihren Ursprung, denn beydes hängt zusammen — Wozu die Frage noch: wie der Verstand zu dergleichen Erkenntnissen a priori kommen könne? Sie waren ja da; und unsere Alten hatten die Unart, sich nicht lange bey Möglichkeiten zu verweilen, die einmal wirklich da waren. Hatte man keine metaphysischen Erkenntnisse: so konnten sie auch diese Frage nimmer sich aufwerfen. — Doch Kant hat hier wieder den rechten Gesichtspunkt der Sache verfehlt. Es ist ja noch Niemand so frech und albern gewesen, daß er behauptet hätte er wisse, er erkenne — etwas von Gott, Unsterblichkeit u. s. w. sondern es heißt überall: man glaube an Gott und Unsterblichkeit u. s. w. Und an etwas glauben, und etwas wissen, ist doch, sollt' ich meynen, ein großer Unterschied? Ueberall ist die Rede nur vom Glauben, und von weiter nichts. Daß man aber wegen falscher Begriffe und Vorurtheile dieses Glauben höher schätzte, als das Wissen des Menschen, das ja nur Stückwerk ist nach der Lehre der heiligen Schrift, dadurch wird es doch noch nicht zum Wissen? Dadurch haben sie es doch noch nicht für Wissen und Erkennntniß ausgegeben? So dumm und blödsinnig waren unsere alten Philosophen und Speculanten doch nicht, daß sie

auf

auf die Behauptung gefallen wären: der Mensch als solcher wisse und erkenne etwas von Gott und Unsterblichkeit u. d. g. Wenn sie ja von einem Wissen in überirdischen Dingen redeten: so hatten dieses Licht, diese Wahrheit gewiß Gott und Jesus und der heilige Geist und das göttliche Wort in ihren unwissenden, verdunkelten, schwachen Verstand hineingegeben, der vom Ueberirdischen ganz und gar nichts versteht, wenn ihm Gottes Geist nicht zu Hülfe kommt und ihm hier etwas veroffenbart! — Weiß denn Kant nicht, daß alle itzige philosophische Metaphysik eine Abart von der religiösen und mystischen ist? weiß er nicht, daß alle Lehren und Ideen und Erkenntnisse — in der Metaphysik bey uns aus der Jüdischen — und Christlichen Offenbarungsreligion ausgeflossen sind? Die Geheimnißlehren des Christenthums giengen ja alle in die Philosophie über, weil sich da das meiste grübeln und speculiren ließ; und so bildete sich allmählig unsere christlichphilosophische Metaphysik, die deswegen auch immer neben ihrer Schwester, der christlichen Dogmatik, eingezogen und leise dahergehen mußte und noch muß. — Man muß jede Sache bis zu ihrer Entstehung verfolgen, und sie nach ihrer ganzen Existenz beurtheilen; sonst geht's einem wie jenem, der, als er von einem großen Mann reden hörte, fragte: wo er denn hergekommen sey?! — Von Erkenntnissen hat man nie in der Metaphysik was gewußt, und noch viel weniger von metaphysischen Begriffen a priori, die richtig zwey Unmöglichkeiten in sich enthalten. — Alles, was man bisher Metaphysik nannte, ist nichts als eine geregelte Glaubenstheorie,

nichts

nichts als ein systematisches Gewebe menschlicher Hoffnungen, Erwartungen, Glaubereyen, Phantasien und Erwartungen. Und Kant selber kann ja Gott, Unsterblichkeit u. s. w. nicht beweisen, er empfiehlt ja zuletzt den moralischen Glauben daran, und seine metaphysischen Sätze von Gott, Freyheit, Unsterblichkeit sind ja nur Postulate von der Hypothese einer gewissen, besondern sittlichen oder moralischen Anlage des Menschen. Wenn diese Moralität des Menschen, als Eigenschaft und Fähigkeit betrachtet, bewiesen werden soll: so mischt man schon die Metaphysik und ihre Erkenntnisse dabey ein; und wenn man Unsterblichkeit und Gott als nothwendige Gegenstände des Glaubens darthun will: so nimmt man wieder die moralische Natur des Menschen zu Hülfe! — Dieß nur im Vorbeygehen. Mein Buch wächst immer an, und wenn ich mich hier weiter entwickeln wollte: so müßte es bald der Kantischen Critik an Peripherie gleichkommen, welches vielleicht auch für dasselbe besser wäre; denn große Bücher bleiben immer große Bücher. —

Es war nach dem itzt besagten ganz natürlich, daß die Frage, wie der menschliche Verstand zu allen metaphysischen Erkenntnissen a priori kommen könne — niemals aufgeworfen wurde, weil man weder von metaphysischer Erkenntniß, noch von einer Erkenntniß a priori im Kantischen Sinn etwas wußte. — Kann Kant Wissen und eigentliche Erkenntniß in die dunkle Region der Metaphysik statt des bisherigen Glaubens hineinbringen, und den Glauben in Wissen, und Ideen

in

in Begriffe, und Hoffnungen oder Wahrscheinlichkeiten in Erkenntnisse umwandeln: so wird ihm jeder — und ich am meisten dafür dankbar seyn, wenn man die Wirklichkeit dieses großen Verdienstes auf dem gewöhnlichen Wege wissen kann, und nicht etwa selbst wieder glauben soll. —

Kant mag fortreden:

„Nach dem, was gewöhnlichermaßen geschieht, ist nichts natürlicher und begreiflicher, als daß die Untersuchung über den Ursprung der Erkenntnisse a priori lange unterbleiben mußte. Denn ein Theil derselben, die Mathematik, ist im alten Besitz der Zuverläßigkeit, und giebt dadurch eine günstige Erwartung auch für andere, ob diese gleich von ganz verschiedener Natur seyn mögen." — Warum Kant immer die Mathematik in die Philosophie hereinzieht, und so viele Bestätigungsbeyspiele aus ihr entlehnt, sieht Niemand ein. Gehört sie denn zur Philosophie? Wenn nicht — so mag sie an ihrem Ort verbleiben; denn die metaphysischen reinen Grundsätze sollen doch hoffentlich nicht als Postulate aus der reinen Mathematik genommen werden? Wenn es keine reinen Erkenntnisse a priori in der Metaphysik giebt, unabhängig von aller Mathematik, da steht es wahrlich! übel mit ihnen. Warum das verdächtige Provoziren auf die apriorische Reinheit der Mathematik? — Auch sind die reinen Erkenntnisse — in der Metaphysik und jene in der Mathematik von ganz verschiedener Natur, wie Kant selbst bemerkt: diese stützen sich auf unveränderliche Formen und Figuren, die immer dieselben seyn müssen,

und von denen man folglich alles a priori wissen kann, wenn man sie nur einmal durch Anschauung erhalten hat. Deswegen bleibt immer die Mathematik eine empirische Erkenntniß; denn ohne Anschauung und Erkennung mathematischer Objecte mit den Sinnen wird man nie einen Begriff von irgend einem derselben sich machen können. Mathematische Objecte sind uranfänglich durch die Empirie gegeben, und jedem müssen sie immer wieder a posteriori, wie alle andere Dinge gegeben werden, wenn man sich die mindeste Vorstellung von ihnen machen soll. Man s. oben. — Jene sind hingegen veränderliche Ideen, die immer verschiedentlich im Raum zugleich da sind, und immer verschieden in der Zeit da waren. Die metaphysischen Erkenntnisse a priori beziehen sich auf Ideen, die in jedem Zeitalter anders sind, und gänzlich von den Menschen abhängen; von veränderlichen und schwankenden Ideen kann doch keine feststehende Erkenntniß und zwar a priori erworben werden. Hier ist nicht einmal nothwendige und allgemeine Erkenntniß möglich, wie von den Dingen in der Außenwelt, weil hier alles blos personell und individuell ist, indem kaum Jemand seine Ideen richtig verzeichnen kann, weil er nicht weiß, ob sie nach mehrern Jahren noch dieselben seyn werden, da sie von zu vielem abhängig sind, was Einfluß auf ihre Bestimmung hat. — — Genug hier: oben ist schon mehr darüber gesagt. —

Weiter heißt es:

„Wenn man über den Krais der Erfahrung hinaus ist, so ist man sicher, durch Erfahrung nicht widerlegt zu wer-

werden. Der Reiz, seine Erkenntnisse zu erweitern, ist so groß, daß man nur durch einen klaren Widerspruch, auf den man stößt, in seinem Fortschritt aufgehalten werden kann. Dieser aber kann vermieden werden, wenn man seine Erdichtungen nur behutsam macht, ohne daß sie deswegen weniger Erdichtungen bleiben." — Dieß bezieht sich nämlich auf das bisherige dogmatische und übereilte Verfahren in der Metaphysik. — Allein es ist die Rede nicht davon, ob man durch Erfahrung jenseits der Erfahrung widerlegt werden, sondern ob man noch etwas über der Sinnenwelt draußen erkennen kann, und ob nicht da alles lauter leere Dichtung ist. Es mag jemand mit seiner Phantasie im möglichen Dingesraum herumschwärmen, wie er will, dieß steht ihm frey, er soll nur nicht vorgeben, daß man da etwas wisse und erkenne, er soll ehrlich seyn und gestehen, daß hier lauter subjective Phantasterey obwaltet. — Der Reiz und die Begierde, seine Erkenntnisse innerhalb der menschlichen Erkennenssphäre zu erweitern, ist sehr gut; wenn man aber itzt von überirdischen Dingen, von Himmeln, Ewigkeiten u. s. w. etwas zu wissen strebt: so sieht dieß sehr kindisch und altweibisch aus, indem man von Sachen so gern etwas wissen möchte, die wir nicht einmal begreifen und verstehen würden. — —

„Die Mathematik, heißt es weiter, giebt uns ein glänzendes Beyspiel, wie weit wir es, unabhängig von der Erfahrung, in der Erkenntniß a priori bringen können. Nun beschäftigt sie sich zwar mit Gegenständen und Erkenntnissen blos so weit, als sich solche

in

in der Anschauung darstellen lassen. Aber dieser Umstand wird leicht übersehen, weil gedachte Anschauung selbst a priori gegeben werden kann, mithin von einem blos reinen Begriff kaum unterschieden wird. — Man s. die obigen Bemerkungen. Die Mathematik soll zwar ihre Erkenntnisse durch Anschauungen erhalten, allein diese sollen selbst a priori gegeben werden! Es ist bekanrt, daß der Mathematik lauter genau bestimmte Objecte und Anschauungen zum Grunde liegen, es sind blos Anschauungen von solchen —, diesen — jenen Dingen, die schlechterdings erkannt und gekannt werden müssen, wenn Mathematik erlernt werden soll; nur sollen dergleichen Anschauungen von bestimmten Objecten für die Sinne und Einbildungskraft a priori geschaut werden können. Wie ist das möglich? Man verwechsele doch nicht so plump erste und folgende Anschauungen, gegebene Anschauungen von gewissen Figuren, und in der Phantasie wiederholte Anschauungen von diesen Anschauungen. Wenn man freylich einmal ein mathematisches Ding a posteriori geschaut und erkannt hat: so ist es ja leicht, dieses Ding auf immer a priori anzuschauen, und diese Anschauung ohne Objectivität und weitere Erfahrung in allen vorkommenden Fällen zu wiederholen, da alle Dinge der Mathematik nothwendig und unveränderlich sind. Die erste Anschauung von einem solchen Dinge ist aber so gut a posteriori, wie die von allen andern Dingen in der Außenwelt. Hab' ich einmal das Feuer, Wasser rc. angeschaut und erkannt: so kann ich es nun immer a priori schauen, und das, was mir in jener ersten Anschauung gegeben wurde, als nothwendig und

allgemeingültig überall, ohne der weitern Erfahrung dabey zu bedürfen, voraussetzen. — Dieß ist aber bloßes Wortgetändel und weiter nichts, indem gar kein Vortheil hier sichtbar ist. —

Die leichte Taube, indem sie im freyen Flug die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch besser gelingen werde! — So mögen es freylich manche gemacht und sich vorgestellt haben: wie wär's, wenn es mit unserer Erkenntniß in der Metaphysik noch besser von statten gienge, als in der sinnlichen Erfahrungswelt! Wie wär's, wenn wir die Außenwelt, von der wir lange genug abhängig gewesen sind, nun auch einmal von uns und unserm Verstand abhängig machten und das Blatt umdrehten! Wie wär's, wenn wir a priori die Erfahrung selbst bestimmten, da wir lange genug a posteriori affizirt worden und Schüler der Sinnenwelt gewesen sind! —

„Eben so verließ Plato die Sinnenwelt, fährt er fort, weil sie dem Verstand so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseit derselben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne; denn er hatte keinen Widerhalt gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen." —

Wenn Plato die Erfahrungswelt verließ: so that er weiter nichts, als er phantasirte über dieselbe, entwarf

warf sich Ideen und Ideale über sie, indem er vom Empirischen abstrahirte, es zersetzte, modifizirte und nach seiner Art wieder componirte. Er schwebte mit seiner malenden Phantasie über der Sinneswelt, und dichtete sich alles, wie es seyn soll, nicht wie es ist, weil das Wirkliche, das Gegebene den Verstand und die Vernunft zu sehr beeinträchtigt und beleidigt, und überall zu viele Hindernisse in den Weg legt, um der Natur der Dinge und den Gesetzen der Vernunft immer entsprechend zu verfahren, um alles so realisiren zu können, wie man es ausdenkt. — So entstand auch sein Ideal einer vollkommnen Staatsverfassung, wie er sie damals nach Anleitung der so beschaffenen und so aussehenden politischen Objectivität entwerfen konnte. Wenn itzt einer über Staatsverfassungen dichtet und alles benutzt, was bisher die Erfahrung in dieser Hinsicht dargeboten hat: so muß er ein anderes und verbessertes Ideal aufstellen können, als Plato, eben weil er mehr in der Erfahrung und Objectivität hat, als Plato zu seinen Zeiten hatte. — Alle damals bestehende und ehemalige Staatsverfassungen waren der Stoff, den Plato in der Phantasie bearbeitete, den er nach den Zwecken der Vernunft, wie sie in ihm war, modifizirte, den er durch Zusätze, durch Veränderungen, durch neue Ansichten, die er bey Betrachtungen darüber aufgefaßt hatte, durch Wegnahmen u. s. w. zurichtete, und veridealisirt, verschönert und verneuert als ein nach der veränderten und verbesserten Wirklichkeit entworfenes Gedankenmachwerk aufstellte. Von den reinen Erkenntnissen Kants a priori wußte Plato nichts, und er wäre gerade derjenige gewesen, der sich

 dar-

daraus gar nichts gemacht hätte; er wollte bessere Welt, bessere Erfahrung und bessere Erkenntniß a posteriori, und dachte an keine neue Sphäre, wohin er seinen Verstand in Sicherheit bringen könnte. Seine Begeisterung und sein politisches Wesen führten ihn immer blos dahin, wo alles seyn sollte, was es, wie er sich einbildete, seyn könnte. Dieß ist eine gewöhnliche Erscheinung bey geistigen, schwärmerischen, erhabenen Menschen, daß, da ihnen das Wirkliche nirgends Genüge thut, sie sich an ihre, gewöhnlich sehr lebhafte und starke, Phantasie halten und sich damit die Welt malen, wie es ihre Vorstellungen, die sie sich von allem machen, mit sich bringen: daher sind sie immer voll von Projecten, Entwürfen, Reformationscoups, neuen Ansichten u. s. w., die sie durch ihr Phantasiren über die Wirklichkeit, besonders wie sie in der Menschenregion anzutreffen ist, erhalten. — —

Weiter im Text:

„Es ist ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Speculation, ihr Gebäude so früh wie möglich fertig zu machen, und hinterher erst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sey. Alsdenn aber werden allerley Beschönigungen herbeygesucht, um uns wegen dessen Tüchtigkeit zu trösten; oder auch eine solche späte und gefährliche Prüfung lieber gar abzuweisen. Was uns aber während dem Bauen von aller Besorgniß und Verdacht frey hält, und mit scheinbarer Gründlichkeit schmeichelt, ist dieses: daß ein großer Theil, und vielleicht der größte, von dem Geschäft unserer Vernunft in Zergliederungen der Begriffe

griffe besteht, die wir schon von Gegenständen haben. Dadurch erhalten wir eine Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unsern Begriffen — wiewohl noch auf verworrene Art — schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschätzt werden, ob sie gleich, der Materie, oder dem Inhalt nach, die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur auseinander setzen. Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntniß a priori giebt —, die einen sichern und nützlichen Fortgang hat: so erschleicht die Vernunft, ohne es selbst zu merken, unter dieser Vorspieglung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar a priori — hinzuthut, ohne daß man weiß, wie sie dazu gelange, und ohne sich eine solche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen." — Was eine solche Frage helfen soll nach der Möglichkeit einer Sache, die schon da ist, und wie wunderlich es läßt, wenn nach großen Apparaten zu dieser Frage und nach ihrer endlichen Beantwortung doch nichts weiter herauskommt, als was bereits da ist, darüber ist schon vorher geredet worden. Kant hat die gewöhnlichen Ideen in der Metaphysik, wie vorher; hat sie so, wie vorher, und durch alle seine Speculationen nichts geleistet, als was schon allgemein gang und gäbe war. Daß es gut und unentbehrlich ist an Gott, Freyheit und Unsterblichkeit zu glauben! Wer hat dieß nicht gewußt? — — Es ist niemals von einem Gebäude, das aus diesen Ideen zusammengesetzt seyn soll, die Rede gewesen, da

der Glaube blos etwas subjectives ist, und von jedem in eine Theorie zusammengebaut werden mag, wie es ihm gutdünkt. Daran hat wohl niemand gedacht, daß es eine Metaphysik als Wissenschaft giebt, und daß sie mit ihren bloßen Glaubensobjecten dazu gemacht werden soll und kann. Es ist da gar nichts zu untersuchen bey diesen Ideen und ihrer Combination; sie sind da, und sind so da, wie sie nur da seyn können, und haben ihren Grund in der Phantasie und dem Innern der Menschen, der also ziemlich gut angelegt ist, so daß alle Untersuchung darüber überflüßig wird. — Wer hier was ausrichten will, der muß entweder erweisen, daß wir auch nicht einmal Fug und Recht haben, jene Ideen zu glauben, und daß selbst dieser Glaube völlig grundlos sey; oder er muß erhärten, daß hier mehr als bloßer Glaube Statt finde, daß wir auch von Gott, Unsterblichkeit, Freyheit etwas wissen, erkennen, oder, welches einerley ist, erfahren können, wie von andern Dingen. Beydes hat Kant nicht gethan und nicht thun können: seine Untersuchungen darüber sind demnach ganz überflüßig und den Gegenständen gar nicht angemessen, worauf sie verwandt worden sind. — Ein denkender Mann sollte sich schlechterdings nicht mit der sogenannten Metaphysik beschäftigen, weil sie nur aus dogmatischen Glaubensstücken zusammengesetzt ist, und auch ihrer Natur nach aus weiter gar nichts bestehen kann. — Erst kommt die Erfahrung, das Wissen, ehe das Glauben und Vermuthen kommt. Laßt uns bey dem, was wir wissen, stehen bleiben, es ist

für

für uns unbedeutende Menschen auf dieser Erde völlig zulänglich. Laßt uns über das denken, was wir sehen und hören, laßt uns trachten, wie wir unser Leben und unsern Planeten und seine Elemente immer mehr in die Gewalt bekommen, um so wohl und so gut hier leben zu können, als es nur immerhin möglich ist. Weg mit der Metaphysik und ihren täuschenden Götzen; die hinter Ewigkeiten und Welten in tiefer Verborgenheit stecken! Weg mit diesen Nichts und Schatten! sie helfen uns nicht nur nichts, sondern verderben auch noch das wenige Glück, was etwa hier noch zu genießen wäre. Haut die Menschen von diesen frevelhaften Fesseln, womit sie an Himmel und Seeligkeiten hängen, los, stellt sie frey und ohne diese lähmende Krükken auf ihre Füße, und bald — bald werden sie anders und menschlicher handeln müssen, weil ihnen alle Stützen und Aussichten und Versöhnungspolster entzogen sind. Bald — bald werden sie nach innerer Ruhe, nach Uebereinstimmung mit sich und ihren Gefühlen in ihrem Handeln und Leben hinringen; bald — bald werden sie ihre einzige Hoffnung auf sich und ihr rechtschaffnes Verhalten setzen müssen, als die einzige Quelle, woraus für sie Ruhe und Zufriedenheit und seeliges Bewußtseyn ausströmt. — Die Metaphysik verdirbt die Menschheit und besudelt ihre Tugend; die Metaphysik, diese Zauberlehre, entstellt das ganze Dichten und Trachten des Menschen, sie hält die Menschen im ertödenden Schlummer hin, und wiegt sie auf den kraftschmelzenden Polstern des Glaubens und des Hoffens herum; sie macht die Menschen zu ewigen Sün-

dern, und verhärtet alle Verbrecher durch die verführerische Aussicht auf eine endliche Gnadenerlösung. —— Nur dann, und eher nicht, werden die Menschen besser, handeln sie menschlicher und gerechter, wenn sie blos auf ihre Erde eingeschränkt sind, und von weiter nichts wissen, als von sich und der übrigen Menschheit und ihrem Wohl. — Es ist genug. —

Was Kant zu Ende der dritten Nummer sagt, gehört mehr in die vierte, und da wollen wir es auch hervorsuchen und prüfen. — Hier sollte nur bewiesen werden, daß eine Metaphysik, als Wissenschaft, unter die Unmöglichkeiten für uns gehört, indem sie eine bloße Glaubens- und Hoffnungstheorie aufstellt, so wie oben schon die Unmöglichkeit gezeigt worden ist von einer reinen Erkenntniß, die wir a priori vor und ohne Erfahrung haben sollen. — Die Kantische Erkenntniß a priori ist eine bloße Idee, von der er selber keinen festen und bestimmten Begriff hat, wie dieß immer mit dergleichen Ideen zu geschehen pflegt. So hatte z. B. auch Leibnitz nicht einmal eine feststehende Vorstellung und dauerhafte Ansicht von seiner allgemeinen Charakteristik, da er bald so, bald anders davon redet, ob er sich gleich seine ganze Lebenszeit mit dieser ganz unwichtigen Idee herumschleppte. M. sehe s. oeuvres posthumes. — Kant ist es nicht besser ergangen: er hat sich durch den schlechtesten aller Einfälle, die David Hume jemals gehabt hat, nämlich durch jenen — daß die Begriffe von Ursach und Wirkung und ihrer Verknüpfung nicht in der Vernunft, sondern blos in der Einbildungskraft

und

und der subjectiven Gewohnheit bey Associationen gewisser Vorstellungen — ihren Sitz haben; desgleichen auch durch die Mathematik und das Beyspiel des Copernicus und anderer Erfinder solcher Art — zu dieser Idee einer reinen Erkenntniß a priori verführen lassen, und so viel Zeit, Mühe, Speculation auf die Darstellung der Möglichkeit und Wirklichkeit derselben verwandt, wovon es zu bedauern ist, daß dieß keinen reellern und wichtigern Gegenstand der menschlichen Vernunft betroffen habe. — Bald soll diese reine Erkenntniß a priori etwas von allen Gegenständen und allen Eindrücken sinnlicher Wahrnehmungen ganz unabhängiges seyn — s. p. 2. — bald soll sie durch Erweiterungen unserer Begriffe, die wir von Gegenständen haben, das heißt doch von empirischen Gegenständen —, wobey die Vernunft etwas ganz fremdes und zwar a priori hinzuthut, und eben dadurch erst jene Begriffe von sinnlichen Gegenständen erweitert — — zu Stande kommen. s. p. 9-10. u. s. w. Dieß ist weder deutlich gedacht, noch bestimmt ausgedrückt, wie jeder sogleich einsieht, wenn er weiter darüber nachdenkt, und es sich nicht blos zum Glauben und Nachbeten und Auswendiglernen vorgesagt seyn läßt. — Das Folgende soll dieß weiter aufhellen und das Behauptete zur Genüge bestätigen. —

V.

Es giebt nur analytische Urtheile, und aller Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Sätzen ist nichtig und unstatthaft.

S. 9. zu Ende, wo Kant sich den Uebergang bahnt zu N. IV. sagt er ungefähr folgendes:

„Ein großer und vielleicht der größte Theil von dem Geschäft unserer Vernunft besteht in Zergliederungen der Begriffe, welche wir schon von Gegenständen haben. Durch dieses Zergliederungs-Geschäft erhalten wir eine Menge von Erkenntnissen, die wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleichgeschätzt werden, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen und Erläuterungen desjenigen sind, was in unsern Begriffen schon, wiewohl noch auf eine verworrene Art, gedacht worden, und der Materie, oder dem Inhalt nach, die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur auseinander setzen. Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntniß a priori giebt, die einen sichern und nützlichen Fortgang hat: so erschleicht die Vernunft, ohne es selbst zu merken, unter dieser Vorspiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar a priori hinzuthut, ohne daß man weiß, wie sie dazu gelange, und ohne sich eine solche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen.“

Ich bitte meine Leser um alles in der Welt, diese Stelle mehrmals zu durchdenken und sich anzustrengen, ob sie etwan einen vernünftigen Sinn herausbringen; denn sie ist so seltsam und wunderbarlich, daß man kaum weiß, was man alles dabey denken soll. —

Man gebe itzt darauf Achtung, da hier über diese Stelle etwas erinnert werden muß, indem sie wegen der darin enthaltenen Behauptung sehr wichtig ist, theils weil Kant darauf seinen Unterschied von einer zweyfachen Erkenntniß, oder Erkenntnißart, der analytischen und synthetischen, baut, theils weil man mittelst derselben das Geheimniß — freylich auch nur auf eine geheimnißvolle Weise — erfährt, was Erkenntnisse a priori eigentlich sind, oder wie sie zuwege gebracht werden. —

Wir haben Begriffe von Gegenständen. Was sind das für Gegenstände? Keine andern, als sinnliche oder empirische, wovon wir uns die Begriffe mittelst Anschauungen in der Erfahrung nach und nach gebildet haben, indem wir die Außendinge und ganze Classen und Ordnungen derselben in unsere Vorstellungen so hineingebildet haben, wie sie uns äußerlich im Gang unsers Lebens zu Gesichte gekommen sind. Es giebt weiter keine Dinge für uns, als sinnliche und empirische, und alle andere, möchten sie auch immer Millionen von Weltallen erfüllen, sind keine Objecte für uns, da wir nichts erkennen können, als was in der Sphäre unserer Sinne da liegt. Ideen kann es nur noch für uns geben außer den sinnlichen Objecten und außer den Vorstellungen, die wir von ihnen besitzen: das sind aber weiter nichts als veränderte Copien und Bilder von den sinnlichen Gegenständen und unsern Begriffen von ihnen; nichts als veränderte Vorstellungen und fortgeführte, vervollkommnende Modificationen von unsern Begriffen, worüber wir dichten und speculiren,

liren und tiefere Betrachtungen anstellen. Diese Ideen und mancherley Gedankengeschöpfe aus dem ganzen Vorrath unserer Vorstellungen versetzen wir gleichfalls dahin, oder dorthin in einen von uns gedachten Ranm, den wir uns nach dem sichtbaren, uns umgebenden Raum abcopiren, zumal da auch alle unsere Ideen aus nichts weiter bestehen, als aus Abstractionen von unsern Vorstellungen und den darauf Bezug habenden Außendingen, die wir in unsern Gedanken zurichten und modifiziren, wie es unsere ganze Stimmung und Bildung mit sich bringt. Alle Ideen, sie mögen seyn wie sie wollen, und vor lauter Heiligkeit strotzen, sind aber keine Gegenstände für uns und für unsere Anschauung, sondern sie sind und bleiben Ideen in uns, sie sind nirgends außer uns, und dürfen schlechterdings nicht Objecte genannt werden: dieser Name kommt blos den Dingen außer und neben uns zu, die wir mit Augen erkennen können. Denn es wäre albern und kindisch, wenn wir uns nur einbilden wollten, daß unsern Ideen, wozu wir bey ihrer Verfertigung den Stoff aus der Sinnenwelt und unserer davon genommenen Erkenntniß entlehnt haben, irgendwo objective Realität entspreche, und daß alle gedachte Welten in der Wirklichkeit der unsrigen gleichen, und alles in denselben so sey, comme chez nous! Dieß wäre kindische Lallerey! Von allen unsern Ideen wissen wir weiter gar nichts, als daß sie durch uns und in uns da sind, als daß wir sie denken und sie von unsern empirischen Vorstellungen und den ihnen correspondirenden sinnlichen Objecten unterscheiden, oder doch hübsch unterscheiden sollen, um gewöhnliche Träumereyen und

Nar-

Narrenspossen, die hier öfters vorgehen, zu verhüte Ideen sind im Grunde weiter nichts, als Spielereyen, die wir mit unsern Vorstellungen vornehmen; sie sind kühne Resultate, die wir aus der objectiven Aussenwelt und aus der idealen Innenwelt ableiten und daraus entsprossen sind; sie sind Ideale in unserer Phantasie, die durch Abstractionen und Gedankenmanoeuvres ihr Daseyn erhalten haben. — Doch darüber mehr ein andermal. — Alles, was ein Gegenstand genannt wird, das muß auch dieses wirklich seyn, und zwar für uns; denn sonst ist es nichts; es muß uns und unsern Sinnen gleichsam gegenüber stehen, es muß außerhalb uns wirklich existiren, es muß von uns angeschaut und empfunden werden können. Dadurch wissen wir erst, daß es ein Object, ein in unserer Welt vorhandenes Ding ist; alles übrige ist, wie gesagt, Vorstellung von Objecten, und Ideen über Vorstellungen und ihre Objecte: dieß giebt schon die Natur der Sache an die Hand, und eben deswegen ist es für jedermann verständlich und klar. —

Kant redet demnach hier von empirischen Begriffen, die wir von blos sinnlichen Gegenständen schon haben, z. B. von Menschen, Thieren, Pflanzen, den Elementen der Dinge u. s. w. Reine Begriffe a priori kann er nicht gemeynt haben, da diese von diesen oder jenen empirischen Objecten nicht möglich sind, und nur von einem Object überhaupt — gelten sollen, wiefern es der Form nach alle empirische Dinge der Erfahrung gleichsam unter sich faßt. Ueberdieß zeigt er erst im Folgenden, und bereitet sich hier dazu vor, wie reine Begriffe a priori möglich sind und zu Stande

de kommen, und beweißt dieß durch das, was er über seine analytischen und synthetischen Säße — vorbringt. Hätte er hier schon reine Begriffe in Gedanken gehabt — wie nur einen Augenblick angenommen werden soll — oder vielmehr vorausgesetzt: so drehete er sich ja in einem offenbaren Zirkel herum, wie dieß freylich sehr oft und selbst bey der Hauptsache in der Critik geschieht, und bewiese das durch das, was er erst beweisen will, und was er schon hat und voraussetzt, und was er nothwendig haben muß, um das zu beweisen, was er will! Mit reinen Begriffen kann nicht bewiesen werden, daß reine Begriffe möglich sind, und daß sie so oder so wirklich gemacht werden; so wie man das Daseyn Gottes nicht mit dem Daseyn Gottes beweisen kann, ob dieß gleich der Fall ist bey allen Beweisen, die man jemals dafür ausspeculirt hat, wie leicht vom Verf. dargethan werden könnte, wenn hier Platz dazu vorhanden wäre. — Doch es kann hier nur von empirischen Begriffen die Sprache seyn, da Ideen hier ganz entfernt abliegen, sinnliche Objecte zur Seite liegen bleiben, und reine Begriffe a priori — erst als solche in der Folge aufgestellt werden; jenes ist auch aus dem Zusammenhang und Ganzen sichtbar. — So wären wir endlich am rechten Ort angelangt und wüßten, wovon eigentlich hier gehandelt wird! — Wenn unsere Begriffe, die wir von Gegenständen haben, zergliedert werden: so geschieht dabey weiter gar nichts, als daß wir sie zersetzen, in ihre Bestandtheile auflösen, die einzelnen Vorstellungen, woraus sie bestehen, besonders hervornehmen und weiter darüber nachdenken, von diesen

Vor-

Vorstellungen wieder andere fortbilden und über sie selbstbeliebig reflectiren; als wodurch wir uns nämlich dasjenige weiter und umständlicher erläutern, was wir schon in jenen Begriffen, wiewohl mehr im Ganzen und in der Uebersicht, d. h. nicht so klar und vereinzelt, gedacht haben. Weiter wird hier nichts vorgenommen: neue Einsichten und Erkenntnisse werden dadurch nicht gewonnen, sondern die Begriffe werden nur aufgeblättert, um uns ihren Inhalt mehr zu verdeutlichen und unsere Erkenntnisse von den Dingen und ihren Eigenschaften mehr zu erhellen: wir wissen nichts neues, sondern blos besser, anschaulicher und umständlicher, was wir längst gewußt haben. — Die meisten Begriffe gleichen den Knospen, die man erst entfalten und aufössnen muß, ehe man recht sieht, was in ihnen alles steckt; sehr viele aber auch beschaalten Früchten, die zwar viel versprechen, nach deren Aufschließung man aber nichts darin findet, indem sie hohl und leer und von schlechtem Kern sind. — So wie wenn Jemand auf seinen Spatziergängen allerhand schöne und anmuthige Blumen um sich herum stehen sieht, sich niedersetzt und eine Blume recht ausdrücklich und von oben bis nach unten beschaut, um seinen Begriff von einer solchen Pflanze recht im Einzelnen und in allen Theilen nach Anleitung der wirklichen Anschauung zu überdenken und durchzugehen; eben so und nicht anders ist es mit allen und jeden Zergliederungen unserer Begriffe. Wenn man z. B. über den Begriff von einem Menschen weitere Betrachtungen anstellt, wenn man die Wirkungen seiner Sinnlichkeit einzeln überdenkt, die Functionen der Vernunft erwägt, und den orga-

organischen Bau des Menschen weiter betrachtet, und über diese und andere Theilvorstellungen, die im Begriff eines Menschen enthalten sind, reflectirt und zu besondern Meditationen schreitet über das, was wir bisher gleichsam nur en gros erkannt haben: so besteht in diesen und ähnlichen Operationen alles Zergliedern unserer Begriffe, sie mögen seyn von welcher Art sie wollen. Eben daher wird dadurch auch weiter nichts geleistet, als die Auseinandersetzung des Inhalts unserer Begriffe, indem dieß das einzige Geschäft und die einzige Folge von aller Analysis ist; wie jedem ein geringes Nachdenken dieß anlehrt. —

So weit ist alles gut und richtig, so weit ist jeder mit uns und mit Kant völlig einverstanden; aber nun ändert sich auf einmal alles, und lauter Misverständniß tritt ein, indem Kant folgendermaßen fortraisonnirt, wenn es erst diesen Namen verdient: „Durch ein solches Verfahren mit unsern Begriffen, d. h. durch dieses Zergliederungsgeschäft und Umspringen mit denselben, erhält man eine wirkliche Erkenntniß a priori, die einen sichern und nützlichen Fortgang hat u. s. f." Hier weiß Niemand mehr, was Kant eigentlich haben will, man weiß kaum, was man so plötzlich lies't und wohin man geräth, indem man den Augen nicht traut, und das Blatt immer hin- und herwendet, um etwa mittelst des Zusammenhangs einigen hier möglichen Sinn herauszubringen. Wie in aller Welt hängt denn dieß mit dem Vorhergehenden zusammen, und wie soll durch dergleichen Zergliederungen unserer Begriffe von Ge-

genständen eine wirkliche Erkenntniß a priori — herausgebracht werden? Dieß müßte durch eine Hexerey und Taschenspielerey erwirkt werden, von der der Verf. wenigstens nicht das mindeste versteht. — Wären es reine Begriffe, die Kant a priori in Gedanken zergliedern läßt: so gäbe dieses Geschäft doch keine wirkliche Erkenntniß a priori her, sondern diese wäre schon da, wie die reinen Begriffe a priori, die eben zerkleint worden sind, förmlich bezeugen! Es sind aber empirische Begriffe, die analysirt worden sind; und daher ist es unmöglich, daß ihre Zergliederung etwas a priori hergiebt. Das Ganze ist a posteriori, und es mag immer in die feinsten und kleinsten Theilchen aufgelößt werden: so entsteht doch dadurch nichts neues a priori, sondern lauter empirisches, weil das Ganze, wovon es blos einen Theil ausmacht, von dieser Natur und Beschaffenheit ist. Empirisches giebt in alle Ewigkeit wieder nur etwas empirisches, es mag damit gemacht werden, was man will. — Ueberdieß ist ja hier von einer neuen Erkenntniß, oder Erkenntnißart, gar nicht die Rede, noch von etwas, das noch nicht da wäre, sondern allererst bey unserm Denkgeschäft hinzukäme; es soll und wird ja blos von der Analysirung und Erörterung unserer Begriffe von Gegenständen gesprochen, und alles läuft hier blos auf Erläuterung und Aushellung und größere Deutlichmachung unserer schon vorhandenen Begriffe und Erkenntnisse hinaus. Was will denn Kant da mit seiner wirklichen Erkenntniß a priori? Diese erscheint auf einmal wie ein Gespennst, worüber man erschrickt. Freylich glücken manchmal dergleichen überraschende Phäno

mene,

mene, zumal wenn nichts ungewöhnliches dabey vorfällt, so daß sie in den ordentlichen Krais der Dinge mit eingerechnet werden; aber hier will sich dieß nicht füglich thun lassen. — Indem wir Begriffe von Objecten zergliedern und zerlegen, und das mancherley Zerkleinte wieder zu Gegenständen des Nachdenkens machen: so kommt dabey nichts neues, nichts fremdes heraus; so wird nichts eingemischt, was nicht schon da wäre, und was man nicht a posteriori aus der Erfahrung wüßte, und was nicht da seyn müßte, um eine Zergliederung erst möglich zu machen. — Zergliedert ihr immer den Begriff von einem Menschen, wie ihr wollt und könnt, schreibt ganze lastbare Folianten darüber: so bringt ihr doch nicht mehr und nichts anderes heraus, als was in euerm Begriff von einem Menschen schon vorgefunden wurde, als was euch schon im Ganzen bekannt war: der Mensch ist ein organisirtes, sinnliches und vernünftiges Geschöpf. Brächtet ihr mehr heraus wider alle Erwartung — und setztet ihr was neues zu jenem Begriff hinzu, was nicht schon in ihm enthalten ist: ja so hättet ihr eben keinen Begriff vom Menschen gehabt, und ihr verbessertet blos euern subjectiven und personellen Begriff vom Menschen, und dächtet ihn in größerm Umfang und mehrerer Vollkommenheit, welches gleich das neue — ausweisen würde, das ihr noch hinzugenommen hättet. Dieß wäre aber nur auf die Art möglich, daß Menschen selbst in der Erfahrung und Anschauung euch zu dieser neuen Erkenntniß verhülfen, die sich nothwendig allemal auf etwas Erkenn- und Erfahrbares hinbeziehen muß, wenn durch sie etwas erkannt werden soll; aber dann

habt ihr doch nichts a priori erhalten, sondern euch blos einen vollkommnern Begriff mittelst der Empirie von einem empirischen Gegenstand verschafft, wie ihr ohne Bedenken gleich eingestehen müßt. — Ihr müßt ja sagen, worin euer fremdes und neues besteht, das ihr mit einem Begriff noch verknüpft haben wollt; denn die Erfahrung muß hier entscheiden, ob es dazu gehört, oder nicht. Gehört es dazu; nun wohlan! so wird man es wohl in den Gegenständen, worauf alle unsere Begriffe hingehen, antreffen, so wie ihr es da gefunden habt auf dem Weg euerer Erfahrungen: gehört es nicht dazu; nun ja! da habt ihr ja nichts neues zum Begriff hinzugethan; denn der bedarf keines fremden Zusatzes mehr, sondern ihr habt, der Himmel weiß was, gedacht und euch eine Idee etwa gedichtet. Hier kann schlechterdings nichts von dem, was a priori seyn soll, angebracht werden; dazu ist kein Platz vorhanden, man mag das Formelle oder Materielle der Begriffe und Dinge, das Transscendentale, oder auch Transscendente — unserer Erkenntniß, oder was anders noch, dabey im Sinn haben. — Jenen vorhin angegebenen Begriff vom Menschen z. B. erhalt' ich nach Form und Materie in der Erfahrung a posteriori, und sein ganzer Inhalt besteht aus empirischen Datis; ich bestimme hierbey gar nichts, thue auch nichts neues und fremdes hinzu, sondern ich erhalte schon etwas Bestimmtes durch Anschauung, und schaue es mir ab, indem ich mir ein Bild davon nach dem Original nehme. Dieß alles thue ich, weil ich dieses Wesen bin, weil etwas anderes außer mir auch ein solches Ding ist, und weil ich dieses Wesen so an-

anschaue, wie ich mich selbst anschaue, und weil es mir den nämlichen Stoff zu einer und derselben Vorstellung darbietet, den ich mir selbst über mich an die Hand gebe bey meiner Anschauung. Wenn ich mich selbst anschaue und daraus einen Begriff vom Menschen bilde: so kann da von mir nichts hinzukommen; denn sonst müßte dieß schon geschehen seyn, ehe ich mich selbst und etwas anders angeschaut hätte, welches aber widersinnig ist, da weder etwas wäre, was anschaute, noch etwas, wozu noch etwas zugefügt werden könnte. Was die Bedingung von aller Anschauung und Erkennung ist, das kann nicht erst durch Anschauung zu Stande kommen, sondern die Anschauung kommt vielmehr selbst erst dadurch zu Stande. — Doch dieß gehört nicht weiter hieher, und ist schon zum Theil in vorhergehenden Untersuchungen gezeigt worden. So viel mußte nur ganz kurz gezeigt werden, daß hier eher an alles mögliche, nur nicht an etwas a priori gedacht werden könne, wie gleich noch mehr erhellen soll; denn da dieser Umstand in der Kantischen Philosophie sehr wichtig ist: so darf nicht flüchtig darüber hingeeilt werden; man muß wissen, was es mit seinen analytischen und synthetischen Sätzen, mit seinem Zusatz a priori, der beym Denken unvermerkt mit einlaufen soll —, eigentlich für eine Bewandniß habe. —

Endlich wenn durch Zergliederung unserer empirischen Begriffe von sinnlichen Gegenständen wirkliche Erkenntniß a priori zu Stande käme: so weiß kein Mensch wieder, was denn im Grunde Erkenntniß a priori seyn soll; denn diese so gewonnene Erkenntniß

wäre keine reine a priori, sondern blos durch Analysis und Begriffsdecomposition erhaltene und ausgedehnte empirische Erkenntniß; da wäre wohl gar, wie man hier erfährt, alle reine Erkenntniß a priori nichts mehr und nichts weniger, als eine erweiterte und fortresultirende empirische Erkenntniß, und jener Ausdruck a priori nur ein neuer Name und Titel für etwas allgewöhnliches! Denn alles hängt dabey von lauter empirischen Bedingungen ab, von sinnlicher Anschauung der Objecte, von unsern Vorstellungen und Begriffen davon, die wir uns darnach bilden, und die wir wieder zertheilen und zerlösen können, gerade so, wie wir sie allmählig überkommen haben; da ist aber auch nur von weitem keine apriorische Erkenntniß zu wittern, sondern alles ist bis zum Greifen a posteriori. Erkenntniß a priori soll ja, wie es heißt, von aller Erfahrung ganz unabhängig seyn und eine ganz andere und höhere Quelle haben, woraus sie herkommt, als die empirische. Wie reimt sich nun das damit, was Kant hier sagt: durch Analysis unserer Begriffe von Gegenständen entsteht Erkenntniß a priori, indem dabey von der Vernunft noch etwas fremdartiges beygemischt wird! — Und wenn jemand einen Ducaten so dünn ausdehnt und schlägt, daß man den Fußboden eines geräumigen Zimmers damit belegen kann, und dazu a priori die geschicktesten Hände und die besten Schlägel mitbringt: so kommt doch deswegen nichts anders heraus, als was bereits da ist, als Gold, als ausgedehntes Blättergold; und wenn über den Begriff Thier ein ganzes Jahrhundert lang gesonnen und gedacht wird: so kommt keine andere, neue und fremde

Er-

Erkenntniß zuletzt heraus, als die ist, wovon man ausgieng und anfieng, nämlich die empirische Vorstellung und Kunde von einem Thier, als sinnlichen Erfahrungsobject. — Diese Stelle ist ein wahres Räthsel, das, so wie gewöhnlich, einen hohlen und leeren Sinn hat. — Ich weiß wohl, was hier eingewendet werden kann, indem alles nur von dem Formellen, von dem Transscendentalen unserer Erkenntniß — verstanden werden müsse; aber diese und andere Einwendungen sind es gerade, die ich so gern deutlich vorgetragen wissen möchte. Von der bloßen Form irgend etwas, es mag unser Erkenntnißvermögen, oder auch ein Object überhaupt — seyn, ist kein Begriff und keine Erkenntniß möglich, als vermittelst der Empirie, wie oben erwiesen ist, und daher muß man begierig seyn, hier noch eine Enwendung zu vernehmen. — Der Verf. hat es übrigens mit keinem anderweitigen, geheimen Sinn dieser lächerlichen Stelle zu thun, sondern mit den hier vor Augen liegenden hell und sichtbar gegebenen Behauptungen: die Vernunft zergliedert vornehmlich unsere Begriffe von Gegenständen, als wodurch ihr Inhalt weiter auseinander gesetzt wird; dieses Verfahren giebt aber eine wirkliche Erkenntniß a priori, und zwar auf die Art, wie weiter folgt, und das gleich geprüft werden soll. — Es heißt nämlich nach folgenden Worten: „da durch dieses analytische Verfahren mit unsern Begriffen eine wirkliche Erkenntniß a priori erhalten wird, die einern sichern und nützlichen Fortgang hat: so erschleicht die Vernunft, ohne es selbst zu merken, unter

dieser Vorspieglung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar a priori hinzuthut, ohne daß man weiß, wie sie dazu gelange, und ohne sich eine solche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen." Welcher Unsinn! welcher Nachsatz, der wie eine Strohschiede auf das Auge paßt! — Angenommen wider alle Wahrheit einige Augenblicke — daß durch jenes Verfahren mit Begriffen eine wirkliche Erkenntniß a priori herkommt, wie wir etwan beym heiligen Abendmahl in, mit und unter Brod und Wein Fleisch und Blut zugemischt erhalten; angenommen, daß diese Erkenntniß einen sichern und nützlichen Fortgang hat: so sieht man doch gar nicht ein, wie nun daraus das folgt, was Kant ferner sagt: „die Vernunft erschleicht sich dabey, ohne es selbst zu merken, und unter dieser Vorspieglung Begriffe von ganz anderer Art"! Dieß ist äußerst seltsam und höchst geheimnißvoll gegeben, welches freylich in unsern neuphilosophischen Tagen eine sehr empfehlungswürdige Gabe geworden ist! Wie wäre nun hier an ein Erschleichen zu denken? Wie — und wo — und was wird denn erschlichen? Wo kommt da Vorspieglung her? und wie — und was — und wo wird denn vorgespiegelt? Wenn die Vernunft wirklich Erkenntniß a priori durch jenes vorhin beschriebene Geschäft hergiebt: so wird ja dieselbe nicht erschlichen, so wird ja gar nichts vorgespiegelt; denn indem diese reine Erkenntniß mittelst der geschäftigen Vernunft gemacht wird, kann sie sich selbst damit noch nicht täu-

schen

schen und sich Erschleichungen zu Schulden kommen lassen, da sie natürlich und gesetzmäßig operirt. Wenn aber keine Erkenntniß a priori durch die Operationen der Vernunft ausgemittelt wird: so wird auch nichts erschlichen; so bekommt sie auch keine Behauptungen von ganz anderer Art — denn was sind das für welche? — Man weiß ja hier alles, was die Vernunft thut, man merkt alles, was vorgeht, und aller Betrug und Erschleichung ist hier unbekannt. Die Vernunft beschäftigt sich mit Begriffen, anatomisirt sie nach ihrer Art, und bekommt eben dadurch nichts weiter, als die zerlegten Dinge, die in den Begriffen stecken, und worein das zerlößt wurde, was sie vornahm und behandelte. Denn wenn etwas decomponirt und analysirt werden soll: so muß es ja da seyn, sonst könnte gar nichts durchgegangen werden; und geschieht dieß mit der nothwendigen Voraussetzung des zu Analysirenden: so erhalt' ich nur das wieder in der Auflösung und in den einzelnen Theilen, was ich schon im Ganzen hatte. Wer eine Citrone analysirt, der bekommt Körner und Fleisch und Saft und Haut, d. h. eben eine zertheilte Citrone; und wer irgend einen Begriff anatomisirt, der bringt die einzelnen Stücke wieder heraus, die eben der Begriff unter und in sich begreift, und weiter gar nichts. Da kommt nichts Neues und Anderartiges hinzu; da fällt keine Hexerey und Zauberey vor, da ist nichts einer Vorspieglung nur ähnliches; da geht alles so natürlich und gewöhnlich zu, als bey einem Apfel, den man zerschneidet. — Die Anatomisirungen, welche wir mit reellen Dingen vornehmen, gleichen völlig den Analysen, die mit un-

 sern

sern Begriffen vorgehen; und so wie zu keinem materialen Ding bey seiner Zerlegung etwas anderes und fremdes von selbst dabey hinzukommt, wiefern es gestückelt wird, eben so wenig kann zu unsern Begriffen, als intellectuellen Dingen, bey ihrer Zergliederung von selbst, wiefern dieß geschieht, etwas hinzugethan werden. — Weg hier mit allen Geheimnissen und scientifischen Hieroglyphen! — Begriffe bestehen aus einzelnen Vorstellungen und Merkmalen und Eigenschaften der Objecte, und werden daraus zusammengesetzt; eben deswegen kann aber auch weiter nichts mit Begriffen vorgenommen werden, als daß man sie zersetzt, und zwar so, wie sie componirt sind. Dieß ist das allereinzige Verfahren, das hier Statt findet. Begriffe begreifen gegebene, also bestimmte Dinge nach Form und Materie unter sich, und diese Dinge werden gleichfalls von gegebenen, bestimmten Dingen begriffen, so daß das Begreifende — der Mensch — und das Begriffene — die Objecte — völlig empirisch sind und nur empirischer Inhalt zu allen Begriffen kommt. Wenn dann diese Begriffe bearbeitet werden: so kann nichts als empirische Kenntniß aus ihnen herausgehen, und kein fremder Zusatz gemacht werden, weil man wüßte, was das für ein Zusatz wäre, und wo er herkäme, und was er sollte; da Begriffe und Erkenntnisse da sind, und weiter nichts da seyn soll und kann. Sollten durch eine fremdartige Zumischung die Begriffe erst Begriffe werden: ja so waren keine Begriffe da, und es konnten keine zergliedert werden, und erst durch Analysis der Begriffe — — sollten Begriffe entstehen! Zu geschweigen, daß man auch diesen

sen Zusatz aufzeigen, und darthun müßte, wie er Begriffe fertig macht und wie er zu etwas hinzukommen könne, was noch nicht da ist, und was nicht da seyn könnte, ohne daß das damit zu Verbindende vorhanden wäre. Dadurch, daß ich diese oder jene Form habe, daß ich im Raum und in der Zeit anschaue, daß mir alles so erscheint u. s. w. bekomme ich keine Begriffe, thue ich nichts zu Begriffen hinzu; sondern daß ich diese und jene Dinge anschaue, daß ich diese und jene Merkmale an ihnen entdecke, daß ich sie zusammenfasse, dadurch bekomm' ich etwas Zusammengefaßtes, einen Begriff, der nicht daraus besteht, daß ich ihn zusammenfasse, sondern daraus, was ich selbst vom Gegebenen zusammenfasse, aus gegebenen Dingen, die ich erkannt habe und die ich erkenne, wie ich nach meiner Natur muß, und die sich erkennen lassen, wie sie nach ihrer innern und äußern Beschaffenheit müssen. — Den will ich sehen und hören, der hier Einwendungen macht, und der hier den Grund und die Werkstätte findet, wo zweyerley Erkenntnisse, theils a priori, theils a posteriori, fabrizirt werden: er soll mit seinem empirischen Ich, womit er kommt, artig weggehen; denn er müßte auf der Stelle erweisen: wie er ohne Erfahrung und unabhängig von derselben von sich selbst a priori etwas wissen und erkennen könne?! — O! wie leicht ist ein solcher Erweiß! Wenn's weiter nichts auf sich hat, als dieß, da soll der wunderliche Verf. bald zu Boden gedonnert werden, da soll er bald die diamantenfeste Kantische Philosophie zufrieden lassen müssen! Man gebe diesen Beweiß, wenn man's Herz hat! — —

Weiter — die Vernunft soll zu gegebenen Begriffen ganz fremde Begriffe, und zwar a priori hinzuthun, ohne daß man weiß, wie die Vernunft zu diesen Begriffen gelangt, und ohne sich die Frage, wie sie dazu gelangt — auch nur in die Gedanken kommen zu lassen. — Das nenn' ich denken und speculiren! Zu gegebenen Begriffen, d. h. zu empirischen Vorstellungen, die wir von den Dingen haben, ganz fremde Begriffe und Vorstellungen a priori hinzuthun — wer versteht dieß? — Wenn z. B. gewisse Begriffe von gegebenen Gegenständen — Menschen — Thiere — Pflanzen — Feuer — Wasser — u. d. g. da sind: so mag doch in aller Welt mit diesen Begriffen gemacht werden, was man will, und es kann doch kein fremder Begriff zu ihnen hinzukommen, und keiner aus ihnen hervorgehen. So wie man in chemischen Laboratoriis niemals, und wenn man alle Körper und Stoffe in der Welt zusammentrüge, und sie Säcula hindurch in großen und kleinen Kesseln herumrührte, und sie auf alle erdenkliche Weise componirte und decomponirte, Gold herausbringen wird, wenn man es nicht so macht, wie die Natur mit ihren goldartigen Stoffen verfährt! Eben so unmöglich ist dieß mit der Erkenntniß a priori, die aus der empirischen entstehen, oder vielmehr neben derselben zugleich bestehen soll. — Das wunderbarste und bedenklichste ist hier der komische Umstand, daß Begriffe zu Begriffen hinzugethan werden, und daß doch nichts weiter dabey herauskommt, als die Begriffe, die schon da waren, ehe sie noch fremde und andere Begriffe a priori zur Gesellschaft erhielten! Dieß ist ja wider die Natur jeder Zusammen-

se-

setzung. Wenn etwas zu etwas hinzukommt: so muß man beydes in der Composition wahrnehmen können, sonst ist schlechterdings nichts beygefügt worden; dieß gilt allgemein. Und wenn Gedanken zu Gedanken, Begriffe zu Begriffen kommen: so muß man aus dem so Zusammengesetzten gleich urtheilen können, daß etwas hinzugekommen ist — wie will man es denn sonst wissen? Denn blos sagen, daß etwas zu etwas gesetzt sey, ohne daß man es gewahr wird, das macht noch keine Zusammensetzung, dadurch kommt noch nichts wirklich zu etwas hinzu. Jede Combination muß aus dem Combinirten sichtbar seyn, oder es ist nichts combinirt worden. — Wenn Begriffe zu Begriffen hingethan werden: so müssen zusammengesetzte Begriffe daraus entspringen; so muß eine Begriffscoalition hier anzutreffen seyn, die man ordentlich in Gedanken und wirklich nachzuweisen im Stande ist; widrigenfalls ist nichts dieser Art geschehen. Und wie könnte dieß der Fall mit unsern Begriffen von Gegenständen seyn? Dieß zeige man, oder man höre auf zu schwatzen. Wenn Begriffe zu Begriffen kommen: so müssen sie auch einzeln für sich als Begriffe bestehen können, müssen es seyn, bevor sie combinirt worden sind; denn sonst wären ja keine Begriffe zu Begriffen gesellt worden, sonst wären es vor der Vermischung keine Begriffe und Vorstellungen u. s. w. gewesen, sondern der Himmel weiß was anders! Es kämen dann erst durch Composition von verschiedenen Etwassen — a priori und a posteriori — die man gar nicht kennt, Begriffe zu Stande, und alles Reden von Begriffen a posteriori und a priori, wiefern sie als zweyerley und verschieden

den von einander betrachtet würden, wäre elendes, albernes Gefasel und Geschwätz. — Zum Wesen jeder Combination, sie mag ideal, oder material seyn, gehört auch dieses, daß die combinirten Dinge, auch ehe sie das sind, für sich bestehen, und das einzeln seyn können, was sie hernach in der Zusammensetzung mit andern sind. Dieß paßt alles gar nicht auf die Zusammenfügung von verschiedenen Begriffen im menschlichen Erkenntniß, und es ist hier ein — für allemal kein Auskommen, es mag mit der grübelnden Vernunft gekünstelt und gedrechselt werden, wie man will. Es leidet gar keinen denkbaren Sinn, zu gegebenen Begriffen ganz fremde a priori hinzufügen, und doch nichts dadurch zu erwirken, als was schon da ist ohne alle Zusammensetzung. Hab' ich z. B. einen Begriff von einem Baum: so weiß ich hiermit, was ein Baum ist; denn sonst hätt' ich keinen Begriff von ihm; ich habe also die Erkenntniß von diesem Object, wie ich sie nur haben kann, indem ich weiß, was es ist, und dieß ist alles. Zu diesem Begriff a posteriori kann kein fremder a priori dazu gekommen seyn; denn wie ist dieß zugegangen? und von wem ist dieser fremde Begriff hinzugesetzt worden? und wenn ist dieß geschehen? — Er könnte nur von mir ausgegangen seyn — wie und wenn aber? Und wo hab' ich selbst wieder diesen Begriff hergenommen? Wie weiß ich, daß ich ihn habe? Wenn hab' ich das wissen lernen? Wie kann ich Begriffe haben, die mir die Erfahrung nicht gegeben hat? Wie kann ich a priori von einem Baum was wissen? Wie kann man sagen vor aller Erfahrung: „wenn mir etwas gegeben

ben wird: so muß es auf diese bestimmte Art geschehen"?! Wo bin ich denn her? wo weiß ich denn was von dieser bestimmten Form, die ich besitze? wie weiß ich a priori, daß die Gegenstände sich nach mir richten können? — Ich setze mich ja überall dabey voraus, als einen solchen empirisch gegebenen und bestimmten Gegenstand, und mit mir zugleich und der Erkenntniß von mir alle übrige auf mich sich beziehende Gegenstände, und durch mich, wie ich bin, kann ich leicht das a priori — bestimmen, was für mich seyn soll; das ist bey dieser Voraussetzung weiter keine Kunst mehr! — Doch wohin? Wie weitläuftig wird dieses Raisonnement! Noch eine Frage — und dann gut: — Ist die Erkenntniß a priori von der a posteriori wesentlich verschieden, oder nur der Art nach? Wesentlich — Dann kann sie nimmermehr mit der empirischen vermischt, und beyde können nicht eine Erkenntniß werden. — Verschiedenartig — Dann fällt eine von beyden, als solche, weg, und alle Erkenntniß ist entweder a priori, oder alle a posteriori, eben weil sie nur in Absicht auf ihre Art von einander verschieden sind, und jeder Artunterschied nicht das Wesen, die Natur, den Grundbestand der Dinge betrifft, sondern nur ihre mancherley Modificationen und Ab- und Niederstufungen. — —

Doch wir sind noch nicht fertig mit dieser sonderbaren Stelle, es ist noch etwas zurück; denn es heißt ja: die Vernunft fügt ganz andere Begriffe a priori zu gegebenen hinzu, ohne daß man weiß, wie sie

da-

dazu gelangt, und ohne sich diese Frage nur einfallen zu lassen! — Die Vernunft d. h. der Mensch soll Begriffe a priori mit seiner Vernunft zu andern hinzuthun, ohne daß er weiß, wie er zu diesen fremden Begriffen gelangt. Begriffe a priori, also etwas bestimmtes, begriffnes, bekanntes zu etwas hinzufügen, zu wissen, daß und was man hinzuthut, und doch nicht zu wissen, wie man dazu gelangt! Das ist arg. Die Vernunft hat etwas bestimmtes, hat es zu ihrem Zweck, und weiß nicht, wie und woher sie's hat! Das ist bedenklich. Der Mensch kann ja gar keine Erkenntniß in seiner Vernunft haben, wenn er nicht weiß, woher er sie hat und wie er dazu gelangt ist. Dieß ist gerade das einzige Merkmal seiner Erkenntniß, daß er weiß, woher und wie er sie hat; weiß er das nicht: so hat er auch keine Erkenntniß, da er nicht weiß, was er damit erkennt; weiß er aber dieß: so weiß er auch, woher und wie er sie hat; nämlich von und durch etwas, worauf sie sich beziehet: dieß mag nun er selbst, oder es mögen dieß andere Dinge seyn, gleichviel. — Man läßt sich auch eine solche Frage — wie die Vernunft zu diesen addirten Begriffen a priori gelange? gar nicht in die Gedanken kommen! — Was soll eine solche Frage helfen und ausrichten? Dergleichen Fragen, die entweder gar nichts fragen, oder nach etwas überflüßigem fragen, trifft man in der kritischen Philosophie in großer Zahl an. Weiß die Vernunft, wie sie zu diesen Begriffen gelangt, welches sie billig als Vernunft, die immer bey sich zu Hause seyn muß, wissen sollte: so ist die Frage darnach ganz

ver-

vergeblich und unnütz. Weiß sie es nicht, wie sie dazu gelangt, wie soll sie denn so fragen, oder nur darauf verfallen können; sie müßte es erst wissen, und dann hinterher zum Spaß durch die Frage noch einmal sich's wiederholen, wie sie dazu gelangt! — Was man von der Vernunft mit der Vernunft nicht weiß, dieß kann doch durch keine Frage darnach gewußt werden; und es kann doch nichts gefragt werden, was man nicht zum Theil wenigstens schon weiß und gehört hat! Wovon ich gar nichts weiß, darnach kann ich auch nicht fragen; und was nicht da ist, das ist auch nicht herzufragen. Alles, was man nicht weiß, kann entweder gar nicht gewußt werden, oder es kann gewußt werden. Kann es — nun so kann ich es auch so wissen und erfahren, wie alles andere, und zwar, nicht wiefern ich erst darnach frage, sondern wiefern es in dem Kraise meines Wissens und Erkennens ganz natürlich angetroffen wird. Kann es nicht — nun da hilft auch alles Fragen darnach nichts; denn was ich nicht wissen kann, das ist auch durch alles Fragen nicht zu erhalten. — Ohnedem kann durch Fragen nichts zur Existenz, oder auch zur Möglichkeit und Wirklichkeit gefragt, es kann nichts in die Region meiner Vernunft hereingefragt werden, was nicht schon da und darin ist; sondern alles Gefragte kann nur etwas schon mögliches und wirkliches betreffen, und es soll nur näher herbey gezogen werden durch eine Frage, die man darnach auswirft; weiter ist hier nichts zu denken. Weiß ich, wie ich zu jenen Begriffen a priori gelange: so kommt mir eine solche Frage mit Recht nicht in die Gedanken; weiß ich es

 nicht:

nicht —: so kann sie mir nicht beykommen. Doch wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen ganz fremde, und zwar a priori hinzuthut, da weiß man auch, wie und woher sie dazu gelangt. —

Es klingt ohnedieß sehr widerwärtig und elend, wenn es in dieser Stelle, über welche der Verf. sich fast stärker auszudrücken große Lust hätte, wenn nur der rechte Ort hier da wäre: die Vernunft erschleicht sich unter dieser Vorspieglung Behauptungen; die Vernunft thut etwas, ohne es selbst zu merken; der Mensch mit seiner Vernunft weiß nicht, wie seine Vernunft zu Behauptungen gelangt u. s. w. Welche Ausdrücke! Diese sind freylich neu und charakteristisch, und verdienen angemerkt zu werden, wie alles neue und noch nie gehörte. Wenn die Vernunft ein solches seltsames Ding ist: so sey man ja auf seiner Huth wegen ihrer Behauptungen, Ideen und Hypothesen; denn sie könnten erschlichen, könnten nur vorgespiegelt seyn, könnten auf nichts beruhen, da die Vernunft vielleicht nicht einmal weiß, wie sie dazu gekommen ist, da sie es vielleicht gar nicht merkt, daß sie etwas behauptet und dabey durch Betrug und Blendung berückt wird, indem sie keinen Grund zu dergleichen Behauptungen hat, oder wenigstens nicht eher, bis sie gefragt hat: wie sie dazu gelange! —

Wer versteht, wie wichtig und folgenvoll die eben geprüfte Stelle in der Kantischen Philosophie ist, und daß nichts geringeres auf derselben beruht, als eine

Scheidung und Theilung unsers ganzen Erkenntnisses, als die Grundlegung zu einer zweyfachen Erkenntnißart, der analytischen und synthetischen, und daß mit dieser die kritische Transscendentalphilosophie steht und fällt, — der wird es dem Verf. nicht verdenken, daß er dabey so lange geweilt und ihre ganze Blöße aufgezeigt habe. — Wunderlich und zweydeutig ist es in der That, daß Kant die erste Entwicklung von seiner gedoppelten Erkenntnißart hier zu Ende eines Abschnitts mit anklebt, sie so kurz und unbestimmt angiebt, und blos hinsagt, „es giebt einen Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Erkenntniß, oder wir kommen a priori und a posteriori zu Begriffen und Erkenntnissen.“ Und doch ist das die Hauptsache, nicht sowohl etwas anzuführen zum Besten dieses gemachten Unterschiedes, sondern vielmehr umständlich die Art und Weise, wie dieser Unterschied bey und in unserer Erkenntniß möglich und wirklich ist, darzustellen, welches man ganz vermißt. Kant muß freylich, dieß ist nicht zu leugnen, synthetische und analytische Sätze haben, wenn seine Speculation Fortgang haben soll. Diesen soll sie haben; also muß er jenen Unterschied machen, es koste was es wolle, und er eröffnet sich wirklich einen Weg durch unsere Erkenntniß, und findet sie als gedoppelt und aus zwey verschiedenen Quellen von vorn her und von hinten her ausgeflossen. — Nur die Stelle, wo — sie, und die Beschaffenheit, wie — sie zusammenfließen und eine einzige Erkenntniß bilden, ist nicht gehörig ausgeforscht worden. — Kant macht auch kein Geheimniß aus der Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit dieser Eintheilung

der Sätze in analytische und synthetische, und gesteht, daß sie für seine Critik des menschlichen Verstandes nothwendig und in derselben classisch sey, ob er gleich sonst nicht weiß, daß sie irgend anderwärts einen beträchtlichen Nutzen hätte! Man s. Proleg. zu jeder künft. Metaph. S. 30 u. 31. — Daß diese Eintheilung wirklich nicht nur keinen beträchtlichen, sondern nicht den allermindesten Nutzen anderwärts habe, und blos in der Kantischen Critik unentbehrlich und classisch ist, das macht sie ja schon äußerst verdächtig, und zeigt hinlänglich, daß sie lediglich zum Behuf und zur Verfertigung einer solchen neuen Verstandescritik ausgegrübelt und ausgekünstelt worden sey. Denn wenn es wahr wäre, daß unsere menschliche Erkenntniß aus einer a posteriori und aus einer a priori zusammengebildet würde: so müßte dieß durch und durch, in allen Wissenschaften und in allen unsern einzelnen Erkenntnissen und Begriffen von einer merklichen Wichtigkeit seyn; und wenn damit in der Critik des Verstandes so außerordentlich viel gewonnen würde: so müßte eben dadurch ihr großer Vortheil allgemein werden, und in alle Zweige des menschlichen Wissens sich sichtbar ausbreiten. Doch Kant brauchte blos für seine Critik zweyerley Sätze, und er hat sich auch zweyerley gemacht und so sein Werk gedeihlich ausgearbeitet! — Da es nun bis auf Kant keine Critik der reinen Vernunft gab, und jene Eintheilung blos in derselben classisch und zum erstenmal deutlich und ordentlich aufgestellt ist: so findet Kant in diesem Umstande die Ursache, weswegen dogmatische Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urtheile immer nur in der

Me-

Metaphysik selbst —, nicht aber außer ihr, in den reinen Vernunftgesetzen überhaupt — suchten, diese Eintheilung, welche sich von selbst darzubieten scheint, vernachläßigten, und wie z. B. der berühmte Wolf, oder der seinen Fußtapfen folgende scharfsinnige Baumgarten, den Beweiß von dem Saß des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Saße des Widerspruchs suchen konnten! — Dagegen trifft Kant schon in Lock's Versuchen über den menschlichen Verstand einen Wink zu dieser Eintheilung an. Aber es herrscht davon so wenig bestimmtes und auf Regeln gebrachtes bey ihm, daß man sich nicht wundern darf, wenn niemand, sonderlich nicht einmal Hume, Anlaß daher genommen hat, über Säße dieser Art Betrachtungen anzustellen, bis Kant auftrat und in seiner Critik die allgemeinen und bis ißt nur dunkel obschwebenden Principien zum hellen Tageslicht hervorzog. Denn man muß durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen seyn, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiß nicht zuerst würde angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wußten, daß ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zum Grunde liege! — Man s. Proleg. S. 31-32. — Doch genug von dieser neuen, in der Critik allein classischen Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische, nachdem die ganz kurze Geschichte derselben noch angehängt worden ist, die darin besteht: „Lock schwebte diese Eintheilung nur „dunkel und unenthüllt vor der Seele; aber Kant stell„te sie zum erstenmal deutlich auf, und verscheuchte

„alle darüber hängende Finsterniß, so daß es seit der „Erscheinung der Crit. der rein. Vern. wirklich und „wahrhaftig einen Unterschied zwischen analytischen und „synthetischen Urtheilen und Sätzen giebt." — —

Jtzt noch einige Bemerkungen über n. IV. bey Kant, die die Aufschrift trägt: „von dem Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile." —

In allen Urtheilen, worinnen das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird, (wenn ich nur die bejahenden erwäge, denn auf die verneinenden ist nachher die Anwendung leicht,) ist dieses Verhältniß auf zweyerley Art möglich. Entweder das Prädicat B gehört zum Subject B als etwas, was in diesem Begriff A (verdeckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urtheil analytisch, in dem andern synthetisch. Analytische Urtheile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urtheile heißen. Die erstern könnte man auch Erläuterungs-, die andern Erweiterungsurtheile heißen, weil jene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfällen, die in selbigen (obgleich verworren) gedacht waren: da hingegen die letzteren zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war,

war, und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgebracht werden. —

Ein Urtheil ist ein Ausspruch über ein Ding und seine Beschaffenheit. Es wird etwas von ihm gesagt, es wird geurtheilt, daß ihm etwas zu — oder nicht zukomme; daß es dieses oder jenes sey, oder auch nicht sey; weiter nichts. Jedes Urtheil setzt nämlich etwas voraus, das beurtheilt wird, ein gegebenes Ding, das wir mit unsern Sinnen und unserm Verstande erkannt haben. — Urtheile können sich nur über sinnliche Dinge erstrecken, nicht über sogenannte un- oder übersinnliche Dinge. Von diesen wissen wir weder, daß sie sind, geschweige denn, was sie sind, indem uns die Sinne überall nichts von ihnen vermelden. Und über Gedankendinge, die nicht eigentlich existiren, läßt sich im Grunde nicht urtheilen, läßt sich nicht bestimmen, ob ihnen diese oder jene Prädicate zukommen oder nicht; da sie und alles in — und an ihnen von uns und unserer Einbildung abhängen, da wir sie so — oder anders, mit diesen, oder jenen Eigenschaften u. s. w. denken können. — Vermuthungen, Einbildungen, Malereyen u. d. g. finden wohl Statt bey nichtsinnlichen Dingen —, nur keine eigentlichen Urtheile. — Es müssen demnach gegebene Gegenstände da seyn, über die was festgesetzt werden soll; über die geurtheilt wird, ob sie das sind, oder nicht. Die beurtheilten Dinge müssen in der Erfahrung nachgewiesen werden können; widrigenfalls könnte man weder wissen, „ob etwas beurtheilt worden wäre, und ob die Urtheile richtig oder falsch sind." —

Jedes übersinnliche Gedankending ist ein Ding in uns, aber nicht für uns, d. h. kein Gegenstand für unsere Sinne: es kann im Grunde nicht beurtheilt werden; wir wissen schon, was es uns ist, wir haben es selbst gebildet; es ist in jedem anders, und jedes Urtheil darüber wäre blos personell und subjectiv, welches so viel wie kein Urtheil ist, weil Niemand, außer der, welcher es macht, weiß, ob es richtig, oder unrichtig ist; und weil dieß nämliche Urtheil wieder so veränderlich wäre, als die gewöhnliche Gedankenwelt jedes Einzelnen, und die Jdeen desselben. — Von einem Urtheil, als solchem, muß mehr als Einer wissen können, ob es ein Urtheil ist, und ob es ein richtiges ist, oder nicht, d. h. es muß sich auf Gegenstände beziehen, die für alle da sind, und wovon mehrere eine gleiche Notiz nehmen können. Dieß gilt aber von keinen andern, als sinnlichen Dingen.

Nun nehme man an: „es sind gewisse Dinge gegeben, über die Urtheile gemacht werden sollen.“ — Will ich das und soll ich das: so muß ich erst einen Begriff, eine Erkenntniß von diesen Dingen besitzen; denn im Gegenfall könnte ich nichts urtheilen, nichts sagen über ein Ding, weil ich nichts von ihm wüßte, es nicht erkannt hätte. — Es muß ein sinnliches Ding seyn, das ich kenne, wovon ich einen Begriff habe. Von einem solchen Etwas nun soll gesagt werden können: ob ihm das Prädicat zukommt, ob es in ihm enthalten ist; oder ob es ganz außer ihm und dem Begriff von ihm liegt, ob es gleich damit in Verknüpfung steht. — Im ersten

Fall

Fall soll das Urtheil ein analytisches, im zweyten ein synthetisches seyn. — Wie ist das möglich? Wie ist dieß zu verstehen? — Diese ganze Eintheilung ist nichtig und leer, und blos zum Behuf der Critik und ihres Fortgangs ersonnen. Dieß wird aus folgendem einleuchten. —

Einmal Dinge überhaupt sind keine, sind nichts, weil alles, was ist, nur dieses oder jenes, nur etwas bestimmtes ist, wenigstens alles, was für uns da seyn soll. Darüber sind also gar keine Urtheile möglich. —

Ferner Etwas, worüber ein Urtheil gemacht werden soll, muß ein gegebenes, bestimmtes Ding seyn, das wir erkannt haben, das wir uns vorstellen, was — und wie es ist; sonst müßte man über nichts — und von nichts nichts, oder gar etwas, urtheilen können; welches jedoch Unsinn ist, wie schon die leeren Worte ausdeuten. —

Wenn ich nun über einen Gegenstand — alles Etwas ist für uns ein Gegenstand, und umgekehrt — urtheile: so thu' ich nichts weiter, als ich lasse meine Erkenntniß davon laut werden, ich bestimme etwas von ihm, das ich weis. Entweder sage ich: das Ding ist so oder so; oder nicht so und so; mit andern Worten: das Ding ist dieses oder jenes; oder es ist es nicht. — Jedes Ding kann nur in einer gedoppelten Hinsicht beurtheilt werden: einmal in Beziehung auf dasselbe selbst; das anderemal in Beziehung auf andere Dinge. Diese zweyerley Beziehungen geben zwar bejahende

und

und **verneinende** Urtheile her, aber in Ewigkeit keine analytischen und synthetischen. Wenn ein Ding blos als solches und für sich allein betrachtet beurtheilt wird: so sagt man hier: dieses Ding ist das — das — das. — Wenn es aber in Beziehung auf andere Dinge beurtheilt wird: so sagt man: dieses Ding ist nicht das — das — das —, sondern **dieses Ding**; im Gegensatz von jenem, worauf es bezogen worden ist. So entstehen bejahende und verneinende, oder auch **vergleichende** Urtheile. Alle Urtheile entspringen theils durch die Erkenntniß der Dinge, theils durch die Vergleichung der Dinge; und weiter giebt es da keinen Weg. Gäbe es lauter Dinge **von einerley** Art und Gattung, oder identische Dinge: so gäbe es auch lauter bejahende Urtheile, da wir nichts von — und an ihnen verneinen könnten, indem wir weiter von nichts, als von solchen Dingen wüßten. Da es aber mehrere und andere als einerley Dinge giebt, verschiedene Dinge unter — und von einander giebt: so machen wir auch verneinende Urtheile; indem wir das, was wir von andern Dingen wissen, von andern verneinen, weil wir nicht wieder das nämliche, sondern etwas verschiedenes von ihnen erfahren haben. Dieß sprechen wir nun manchen Dingen ab, müssen es; und so werden verneinende Urtheile zuwege gebracht. — Dieser richtige und einzige Gesichtspunkt muß festgehalten werden, wenn man in der dunkeln Lehre von den Urtheilen fortkommen will. — Jeder sieht von selbst ein, daß es in Beziehung auf das Ding selbst, das beurtheilt werden soll, nicht verneinende und bejahende Urtheile zugleich geben kann, indem ein Ding

nicht

nicht mehr als solches, nicht dieses oder jenes Ding zugleich seyn kann, sondern nur eines, dieses ist; aber wiefern es noch jene, noch andere Dinge giebt, finden erst verneinende Urtheile Statt. —

Ich mag nun über ein Ding bejahend, oder verneinend urtheilen: so sag' ich jedesmal was aus, was in den Dingen selbst, und in meinen Begriffen von ihnen liegt, was zu den Dingen und zu den Begriffen von denselben gehört. In, mit und durch Erkenntniß der zu beurtheilenden Dinge sind erst Urtheile möglich. Gebe ich Prädicate von Dingen an: so sind es solche, die ich von ihnen weiß, an ihnen erkannt habe, die folglich in ihnen liegen. Bejahe ich etwas von einem Ding: so wird gesprochen: es ist das — das u. s. w. Verneine ich etwas von einem Ding: so wird gesagt: das Ding ist nicht das — das u. s. w. sondern einem andern Dinge kommen solche Prädicate zu. — Da liegt also alles in den Dingen, die mit dem, das verglichen, worüber verneinend geurtheilt wird, zusammengestellt und zugleich betrachtet werden. Dort hingegen, bey den bejahenden Urtheilen liegt alles in dem Dinge selbst, wovon etwas bejaht wird, und das dieses, und nicht jenes, oder jene Dinge, ist. — Kant kann sonach immerhin sprechen: in allen Urtheilen (bejahenden) ist das Verhältniß des Prädicats zum Subject auf zweyerley Art möglich: Entweder das Prädicat B gehört zum Subject B als etwas, was in diesem Begriff A (verdeckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verbindung steht. —

Diese

Diese paar Zeilen wimmeln von Unrichtigkeiten. — Das Prädicat B, das von einem Subject prädicirt wird, muß in diesem Subject und in meinem Begriff von ihm enthalten seyn, sonst könnte es eben gar nicht von ihm ausgesagt werden, sondern der Himmel weiß von was andern. Indem ich weiß, daß das Prädicat B in dem Subject B liegt, zu ihm gehört, kann ich es erst von ihm prädiciren, sonst nicht; sondern ich müßte es dann von einem andern Subject prädiciren, aber so, daß es von jenem verneint würde. Ein Prädicat von etwas muß doch wohl erst von ihm prädicirt seyn, d. h. es muß ihm zukommen, in ihm enthalten seyn. Dieß schafft aber lauter bejahende Urtheile. — Ferner was soll das sonderbare Einschiebsel — verdeckter Weise? Sollen etwa diese Worte den falschen Sinn dieser Stelle so verdecken, wie etwas in einer Sache verdecktes darum nicht in ihr enthalten ist?! Etwas, das verdeckter Weise in einem andern enthalten ist, ist darum doch in ihm enthalten, wie man sich auch diese Verdeckung denken mag. Verdeckt, oder unverdeckt, dieß gilt hier eins; es kommt alles darauf an, ob ein Prädicat im Subject enthalten ist. Und das muß es seyn, sonst ist es wenigstens nicht Prädicat von einem gegebenen Subject. Und ist es nicht sonderbar — zu wissen, daß Etwas in Etwas enthalten ist, und zu sagen, daß es nur verdeckter Weise darin enthalten ist? — Weiß ich, daß Etwas in Etwas enthalten ist, oder nicht? Ja! Nun so ist es offenbar darin enthalten, eben weil ich's weiß, und alles, was ich weiß, mir offenbar und deutlich ist. Nein! Da kann ich we-

weder sagen, daß es verdeckter, oder aufgedeckter Weise in ihm enthalten ist, sondern ich weiß hier weiter gar nichts, ob etwas in einem andern enthalten ist, oder nicht. Jedes Prädicat B muß demnach zu jedem Subject B, als etwas, was in dem Begriff von ihm schlechthin enthalten ist, gehören, sonst gehört es nicht zu ihm, mir wenigstens nicht wissentlich. — Der Ausdruck — verdeckter Weise — kann hier gar nicht als passend vertheidigt werden. Wollte man z. B. sagen: durch das Urtheilen selbst wird erst das Verhältniß recht deutlich, worin Subject und Prädicat in einem Begriff mit einander stehen —: so wäre dieß nichts gesagt, weil durch Urtheile nichts aufgeklärt werden kann, was dunkel und verdeckt ist, wohl aber durch Erfahrungen, Vorstellungen, Begriffe. — Urtheile sind Sätze, die ausgedrückt werden, sind besondere und einzelne Theilbestimmungen von ganzen Begriffen. Sie setzen nicht nur das voraus, worüber —, sondern auch das, womit geurtheilt werden soll, d. h. die Erkenntniß oder die Materie des Urtheils. — Es kann nicht eher geurtheilt werden, bis die Begriffe und Vorstellungen, womit dieß geschieht, aufs klare gebracht sind. Daher hält man auch mit Recht seine Urtheile über Gegenstände so lange zurück, bis man die dazu erforderlichen Kenntnisse und Begriffe sich erworben hat. — So lange mir das Prädicat B zum Subject B nur dunkel und verdeckter Weise in dem Begriff A zu gehören scheint —, so lange kann ich hier gar nicht urtheilen, weil die deutlichen Begriffe dazu noch fehlen. — Kann man denn wissen, daß das Prädicat B zum

Sub

Subject B in dem Begriff A, auf eine offenbare Weise darin enthaltend, gehört, oder nicht? Ja! Nun so soll und muß man warten, ehe geurtheilt wird, bis man dieß völlig einleuchtend weiß, so daß nichts Verdecktes hier weiter im Wege liegt. Kann man's nicht wissen: nun so muß es bewiesen werden, so muß gezeigt werden, warum man nicht vollends einsehen kann, daß etwas im andern enthalten ist auf eine unverdeckte Art, da man einmal weiß, daß es auf eine verdeckte darin enthalten ist. Kann man's nicht wissen: so ist es auch nicht durch Urtheilen ans Licht zu ziehen, so können hier gar keine Urtheile Statt finden, weil über etwas Verdecktes und mit etwas Dunkeln nicht, d. h. nicht richtig geurtheilt werden kann; von richtig urtheilen ist aber hier überall die Rede. — Doch daran liegt weniger, als an dem folgenden. — Es heißt nämlich: „oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht." — Dieß versteht wohl Niemand mit mir. Etwas liegt ganz außer Etwas, und soll doch mit ihm in Verknüpfung stehen! Dieß ist unmöglich. Wenn das Prädicat B vom Subject B ganz außer dem Begriff A liegt: so steht es auch mit ihm in keiner Verknüpfung, und umgekehrt. — Die Stelle ist nicht einmal deutlich ausgedrückt. Es kann heißen: das Prädicat B liegt ganz außer dem Begriff A; oder das Prädicat B vom Subject B liegt ganz außer dem Begriff A. Heißt es jenes: so ist das dunkel gesprochen, da man Begriffen nicht unmittelbar Prädicate beylegt, sondern nur mittelbar, d. h. den Subjecten und Dingen, worauf sich allererst Begriffe beziehen.

Heißt

Heißt es dieses: so ist dieß ganz falsch; denn Prädicat und Subject können nie ganz außer dem Begriff liegen, den sie umfassen; sie liegen in ihrem Begriff, und dieses Begriffene wird eben unter einem Subject und Prädicat dargestellt. — Doch mag immer B ganz außer dem Begriff A liegen: wir wollen gleich sehen, was das heißt, und zeigen, daß auf diese Art in Ewigkeit keine synthetischen Urtheile entstehen können, und daß diese ganze Eintheilung eine Schimäre sey. —

Analytische Urtheile, oder auch Erläuterungsurtheile, sind nach Kant solche, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität gedacht wird, und wo durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzukommt, sondern wo dieser Begriff nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfällt, die in selbigen schon (obgleich verworren) gedacht waren. — Das ist ziemlich richtig. — Jedes Prädicat bey diesen Urtheilen muß im Subject und im Begriff von ihm liegen, muß mit ihm erst dieses nämliche Subject ausmachen helfen, ist mit ihm einerley, und Theil desselben. Urtheile ich: so nehme ich eines von den dem Subject zukommenden Prädicaten, und bilde einen Satz und Ausspruch daraus über dasselbe. Hier bleibe ich blos bey dem Subject stehen, und wickle alles von ihm ab, was darin liegt, und kann es nach allen Seiten und Beziehungen hin beurtheilen; hier kann nichts zum Subject hinzukommen, was nicht in ihm vorhanden ist. —

Synthetische Urtheile hingegen sind die, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject ohne Identität gedacht wird. Sie heißen auch Erweiterungsurtheile, da sie zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden. — Wer versteht dieß? — Jtzt deutlich. — Da jeder Begriff etwas begreift: so gilt es im Grunde einerley, ob ich mittelbar meinen Begriff von etwas zum Gegenstand des Beurtheilens mache, oder unmittelbar das begriffene Ding selbst. Ein Begriff sey also das Subject: es soll darüber geurtheilt werden. Dieß ist nur auf zweyerley Weise möglich. Entweder ich beurtheile dieses Subject aus sich selbst und durch sich selbst, d. h. ich nehme alle Prädicate meiner Urtheile aus denen, die es hat, ich sage blos das von ihm aus, was es ist, welche Eigenschaften bey ihm vorkommen. Dieß giebt lauter analytische bejahende Urtheile, weiter nichts. Oder ich beurtheile dieses Subject durch — und aus andern Begriffen, die ich von andern Dingen habe; ich setze dieß Subject andern entgegen, vergleiche es damit u. s. w. Ich beurtheile dieses Subject entweder im Ganzen genommen mit einem andern, und spreche z. B.: dieses Ding ist nicht das; oder ich nehme einzelne Prädicate von dem, auf dessen Beziehung hin es beurtheilt wird, und sage: dieses Ding ist nicht so — nicht so u. s. f. Dadurch entstehen aber, wie jeder sieht, keine synthetischen, sondern schlechthin verneinende Urtheile; es

kommt

kommt nichts zu einem Subject und zu meinem Begriff von ihm hinzu, sondern ich spreche ihm etwas ab, was blos in einem andern Subject liegt, aber nicht in ihm selbst. — Ist das Prädicat, das ich auf ein Subject, wiewohl von ihm verneinend, beziehe, in diesem Subject, worauf es bezogen wird, oder nicht? Kein Drittes giebt's hier nicht. Ein Prädicat ist entweder in einem Subject, oder nicht. Ist es darinnen: ja! so liegt es nicht außer dem Begriff desselben, sondern in ihm; so kommt es durch das Urtheil nicht zum Subject erst hinzu, sondern es war schon da. Ist es nicht darinnen: so kann es ja nimmermehr und durch kein mögliches Urtheil zu ihm hinzukommen, sondern es bleibt immer außer ihm, d. h. gehört nicht ihm, sondern einem andern Subject zu. Die Urtheile können ja nichts in die Subjecte und in die Begriffe von ihnen hineinhexen, was nicht in ihnen ist; sondern die Urtheile werden blos darnach gemacht, was wir von Subjecten wissen und nicht wissen. — Es ist weiter überall nichts möglich, als so viel: „Alle Prädicate in einem Subject können von ihm bejahet werden; und alle Prädicate außer einem Subject können von ihm verneint werden." Im erstern Fall bleib' ich blos bey meinem Subject und bey der Begriffssphäre desselben stehen; im andern beziehe ich blos andere Subjecte mit ihren Prädicaten auf dasselbe, und verneine sie von ihm; sie kommen aber gar nicht zu meinem Begriff von ihm hinzu, können es auch nicht, indem mein Begriff von diesem Subject alles begreift, was er nur

kann, d. h. was in ihm liegt. Auf diese Art giebt es nur bejahende und verneinende Urtheile, und weiter gar nichts; und jene Eintheilung in analytische und synthetische ist leer und grundlos. —

Dieß wird noch mehr erhellen durch Prüfung der zwey Urtheile, die Kant zur Erläuterung des Gesagten anführt. — Alle Körper sind ausgedehnt. Dieß nennt Kant ein analytisches Urtheil; ich würde es lieber ein bejahendes Urtheil nennen. Es ist richtig; wenn ich Begriffe von Körpern habe, wenn ich weiß, was sie sind: so darf ich dieselben nur zerlegen, und das Prädicat ausgedehnt muß unter den übrigen Eigenschaften der Körper seyn, muß in meinem Begriff von ihnen liegen, sonst hätte ich eben keinen von denselben. Ich müßte mir ihn erst erwerben; und dann würde ich doch blos aussagen, was nach meiner verbesserten und erweiterten Erkenntniß zu den Körpern und zu dem Begriff von ihnen gehört. — Dieß ist für jeden deutlich: ohne Begriff von Körpern kann über sie nicht geurtheilt werden; und mit dem Begriff von ihnen kann nur ausgedrückt werden, was in denselben und den ihnen correspondirenden Dingen, oder Körpern, liegt. — Alle Körper sind schwer soll dagegen ein synthetisches Urtheil seyn! Wie so? „Weil das Prädicat schwer etwas ganz anderes ist, als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke! Die Hinzufügung eines solchen Prädicats giebt aber ein synthetisches Urtheil.“ — Das nenne ich geradezu Unsinn, man mag es übel neh-

nehmen oder nicht; ich kann nicht anders; meine ganze Vernunft empört sich gegen dergleichen Quackeleyen. —

Was heißt der Begriff von einem Körper überhaupt? Kann ein Körper überhaupt begriffen werden? Giebt es einen Körper überhaupt? Einen Körper überhaupt kann es im ganzen Weltall nicht geben, als etwan ehemals, wo diese Welt noch nicht diese Welt war, sondern ein Chaosding überhaupt! — Nur einzelne Körper, nur diese und jene Körper kann es überall geben, aber nimmermehr einen Körper überhaupt: das ist kein Körper, das ist nichts. Giebt es aber keinen Körper überhaupt: nun so weiß man nicht, was Kant mit dem Begriff von einem Körper überhaupt will, wo er ihn herbekommen hat. — Es giebt wohl einen abstrakten Begriff von allem Körperlichen, und allen uns bekannten Körpern überhaupt, einen Begriff, wiefern wir alle Körper als ein Ganzes betrachten, einen Begriff, wiefern wir alle Eigenschaften der Körper unter eine Vorstellung, oder einen Begriff, bringen, aber gar nicht einen Begriff von einem Körper überhaupt. — Und doch liegt hier die ganze Täuschung verborgen. Man denkt sich einen abstrakten Begriff von allem Körperlichen überhaupt, glaubt, daß da nichts darin befindlich sey, was in diesen und jenen Körpern vorkommt, und nimmt deswegen das Prädicat schwer von einem gegebenen Körper, und glaubt endlich dadurch was in jenen Begriff getragen zu haben, was nicht darin vorhanden ist; welches freylich so wäre, wenn

es einen Begriff von etwas, oder von einem Körper überhaupt, gäbe, der nicht Körper sey. — — Allein dieß ist alles falsch; denn der abstrakte Begriff vom Körperlichen überhaupt, oder von allen diesen und jenen Körpern, kommt völlig erst zu Stande durch die allgemeinen und nothwendigen Eigenschaften, die in allen — Körpern angetroffen worden sind. Ich muß erst einen Begriff von diesen und jenen Körpern haben, eh' ich davon abstrahiren und mir eine Vorstellung im Ganzen über alles Körperliche bilden kann. Ist aber dieß: ja! da liegt in meinem abstrakten Begriff von Körper, von Körperlichkeit, weiter nichts, als die Vorstellungen von einzelnen, von diesen, oder jenen Körpern. Hab' ich einen Begriff davon: so weiß ich auch dadurch zugleich, daß alle Körper schwer sind; und wüßte ich's nicht: so hätte ich keinen Begriff von Körper. So gut, wie in meinem Begriff von Körper das Merkmal ausgedehnt liegt, eben so gut liegt auch das Prädicat schwer darin. Einen Begriff von Körper muß ich haben, sonst kann ich jenes Urtheil nicht fällen; und hab' ich ihn: so fäll' ich es in, mit und durch denselben, und ich brauche die Sphäre des Begriffs Körper gar nicht zu verlassen, kann auch gar nichts zu diesem Begriff hinzuthun, was nicht in ihm liegt, und wovon ich nicht deutlich weiß, daß es ihm zugehört. — Man sieht auch gar nicht ein, wie man urtheilen könne: alle Körper sind schwer, wenn man nicht weiß, daß sie es sind, wenn man es nicht weiß vermittelst des Begriffs von ihnen, wenn es nicht in diesen Begriffen liegt; und liegt es darinne:

so

so wird ja das Urtheil selbst darnach gemacht, indem alle mögliche Urtheile von unsern Begriffen der Dinge abhängig sind. — „Da es also keinen Körper überhaupt giebt, folglich auch keinen Begriff von einem Körper überhaupt; der Begriff von der Körperlichkeit der Körper blos ein abstrakter ist; ein abstrakter, allgemeiner Begriff von etwas abstrahirt seyn muß; dieses Etwas die einzelnen, sinnlichen Körper in Concreto sind, in unsern Begriffen von ihnen aber das Prädicat schwer liegt, wiefern wir einen Begriff von denselben haben, und nicht etwa keinen: so folgt: daß das Urtheil, alle Körper sind schwer, ein blos analytisches ist, wie das: alle Körper sind ausgedehnt. — Daraus folgt weiter: weil der Begriff von Körperlichen überhaupt erst durch diese und jene Körper, welche das Körperliche im Ganzen für uns ausmachen, zu Stande kommt, diese und jene Körper uns aber erst in der Erfahrung sinnlich gegeben werden, und gegeben werden können, die Kenntniß davon blos empirisch ist: so steht der Satz: alle Körper sind ausgedehnt — nicht a priori fest, sondern a posteriori, und ist ganz von der Erfahrung abhängig, indem ich erst einzelne, diese und jene Körper erfahren muß, erst sinnliche Vorstellungen von ihnen besitzen muß, eh' ich meinen Begriff davon erweitern, von allem Besondern und Einzelnen dabey abstrahiren, und ihn zu einen allgemeinen und nothwendigen erheben kann. — — —

Hier muß ich stehen bleiben, durch sonderbare Umstände dazu gezwungen. Ich verspreche aber öf-

fentlich und fest, daß ich nicht nur diesen Punkt in einer folgenden Schrift völlig ins Reine bringen, sondern auch eine förmliche Demonstration versuchen will, „daß die sogenannte reine und allgemeine Erkenntniß a priori der Erfahrungserkenntniß zukomme; oder daß unsere empirische Erkenntniß Nothwendigkeit und Allgemeinheit, wie sie Kant immer nehmen mag, hat. — Ist dieß bewiesen, dann dürften wohl auf Seiten der Kritiker — wenn sich Kritiker erst ergeben können — die Segel gestrichen werden müssen, wie sich ein Prof. der Philosophie ausdrückte, mit dem ich mich darüber besprach. —

Weiter ist nichts übrig, als das Publikum und die Gelehrten, als competente Richter, zu ersuchen, diese Arbeit möglichst bald, und möglichst streng und unpartheyisch zu beurtheilen, damit ich zur Erkenntniß der Wahrheit in dieser wichtigen Sache gelange, und entweder fortfahre in dergleichen Speculationen —, oder vorgefallene Fehler und Irrthümer berichtige. — Mir ist alles einerley; hab' ich Recht: so ist's gut; hab' ich Unrecht, und beweißt man's, daß ich Unrecht habe: so ist es auch gut. Im letztern Fall will ich meine ganzen Kräfte aufbieten, die Kantische Philosophie möglichst zu vervollkommnen, zu verpopularisiren und zu befestigen, damit sie allgemein herrschende Philosophie in ganz Deutschland wird, und die Deutschen auch einmal eine Philosophie bekommen, woran sie sich lange — lange anhalten können, ohne eine

an-

andere zu bedürfen, so wie die Engländer an die Philosophie ihres Lock's. — — Der Verf. ist ein junger, von Feuer und Enthusiasmus für alles Große und Gute glühender Mann; er ersucht daher das ganze Publikum, und vorzüglich den alten ehrwürdigen Kant, den Vater eines bessern und schärfern und bestimmtern Denkens, ihm die Ausdrücke und hart klingenden Urtheile nicht allzuhoch anzurechnen, die ihm in der Hitze und im kochenden Eifer hier und dort entfahren seyn mögen. Wenn der Verf. in Zukunft mehr bekannt seyn wird von Seiten seines sonderbaren Lebens und seines eben so sonderbaren Charakters: so wird man sich alles von selbst entziffern und erklären können. —

Zur Uebersicht des Ganzen, und zugleich zur Vorbereitung auf die Fortführung des Streits, mögen hier noch folgende Fragen den Beschluß machen: —

1.) Wie ist es möglich, daß der Mensch von andern Dingen und von seiner Welt der Erfahrung eine Erkenntniß a priori haben kann, da er von sich selbst keine solche Erkenntniß hat, und zu haben im Stande ist?

2.) Wie ist es möglich, daß der Mensch eine nothwendige, allgemeingültige, reine Erkenntniß von andern gegebenen Dingen haben kann, da er selbst kein nothwendiges, absolutes, sondern nur ein bedingtes, bestimmtes, so und so eingerichtetes Ding ist, und alle Dinge außer ihm, wovon er Erkenntniß hat und haben kann, von der nämlichen Beschaffenheit sind?

3.) Darf die Philosophie von Ideen und Hypothesen ausgehen, wodurch alle ihre Behauptungen und Principe gleichfalls hypothetisch werden, und werden müssen?

4.) Ist ein reiner Verstand im Menschen, eine Verstandeswelt, die hinter der sinnlichen uns erscheinenden gleichsam da liegt, die lauter Dinge an sich enthält —, wovon der Verstand eine reine Erkenntniß sich nimmt, oder hat, mittelst

telst welcher er die Sinneswelt und die Gegenstände derselben a priori, so zu reden, constituirt, und durch ursprüngliche Synthesis oder Formalisirung des Mannichfaltigen in ihren Erscheinungen unter und in die Categorien des Verstandes und unter die zwey Formen der Sinnlichkeit eine Erkenntniß davon erlangt, oder hat, die nicht ganz den empirischen Gegenständen entnommen ist, und auf die Art freylich nicht ganz entnommen seyn kann, indem das Formelle — hinzugesetzt worden seyn soll, mehr als eine Hypothese?

5.) Ist selbst diese Verstandeswelt, sind selbst die Dinge an sich nicht bedingt durch die sinnliche und ihre Gegenstände; und entspringt nicht alle reine Erkenntniß a priori erst lange nach und aus der empirischen durch Abstraction von der — und durch Veridealisirung der Sinneswelt und ihrer Gegenstände; und werden die über den Häuptern der sinnlichen Dinge formirten Gruppen der Phantasie, Bilder, Ideen, Geister, abstrakte Vorstellungen, nicht substanzialisirt, und in sie, als von den Sinnen nunmehr nicht erkennbar, wieder hineinphantasirt, ist also das wirklich eine reine Erkenntniß a priori, was man so nennt?

6.) Kann der Mensch wissen, daß er eine reine Erkenntniß a priori besitzt, und wie — und wodurch? — —

7.) Warum soll und muß der Mensch eine reine Erkenntniß a priori haben, was geht verloren, wenn er sie nicht hat, und will man nicht etwa gerade wegen der mislichen Umstände — —, die dann eintreten würden, wenn der Mensch keine solche reine Erkenntniß besäße, sie erzwingen und herauskünsteln?

8.) Ist dem Menschen die Kenntniß nicht genug für sein Leben und Handeln, welche er durch Erfahrungen und Sensationen, die die mit ihm in Zusammenhang stehenden Dinge bey ihm veranlassen, und worüber er mit seiner Denkkraft reflectirt, und sich Regeln macht, ist dem von der Welt abhängigen, durch sie gegebenen und bedingten Menschen diese simple Erfahrungserkenntniß nicht genug?! —

9.) Beruhen nicht die Behauptungen der kritischen Philosophie, als Hypothesen und Ideen, auf falschen, unerweislichen Vorstellungen, Ansichten, Begriffen vom Menschen, seinem Geist, seinen Vermögen, Kräften, Eigenschaften, Trieben, auf seltsamen Eintheilungen und den Benennungen derselben?

10.) Muß sich die Philosophie, als solche, nicht nach dem Menschen, d. h. nach der in der Natur von ihm nachzuweisenden, von ihm gegründeten Kenntniß richten, da sie Philosophie des Menschen, und für den Menschen ist?! —

11.) Oder soll sich der Mensch nach der Philosophie, d. h. nunmehr nach den Speculationen mancher Phantasirer richten, und sich, und das, was er wirklich ist, und nur seyn kann, in ihre Hypothesen und ersonnenen Theorien gewaltsam einflechten, und unter dieser, oder jener ihm willkührlich angeworfenen Metamorsis sich in ihre Grübeleyen einweben lassen?!

12.) Ist der Mensch nicht bestimmt nach Materie und Form; sind die Gegenstände außer ihm nicht bestimmt nach Materie und Form, und kann er was in bestimmte Dinge, und folglich auch in ihre bestimmten, so gegebenen, so bedingten Erscheinungen hineintragen, das nicht schon darinnen, und daraus genommen ist? —

13.) Was geht die Mathematik die Philosophie an, und umgekehrt; warum soll mathematische Methode, mathematische Erkenntnißbeschaffenheit, mathematische Demonstrirerey u. s. w. in der Philosophie herrschen, da doch diese zwey Wissenschaften, in Absicht auf ihre Sphären, Gegenstände und die Natur derselben,

ben, selbst in Absicht auf Zweck und Nutzen, so sehr von einander verschieden sind; warum läßt man sie nicht zwey von einander ganz isolirte Wissenschaften seyn, wie sie es wirklich sind und seyn müssen? —

Nunmehr soll umständlich vor allen Dingen bewiesen werden, „daß der empirischen Erkenntniß alle die Allgemeinheit und Nothwendigkeit zukomme, die man bisher der ersonnenen reinen Erkenntniß a priori angesonnen hat.“ — Dieß ist auch die Hauptsache beym ganzen Streit. — Andere können unterdessen lachen, krähen, zischen, grinzen, tadeln, kriteln, schulmeistern, spötteln, sticheln — können machen was sie wollen, und ich will beweisen, was eben auf die Bahn gebracht worden ist. —